وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
الجامعة الإسلامية / بغداد
كلية الآداب / قسم علوم القران

منهج التأويل العقلي عند نصر حامد أبو زيد

أطروحة مقدمة
الى مجلس كلية الآداب / قسم علوم القرآن
وهي جزء من متطلبات نيل درجة الدكتوراه في فلسفة علوم القران
(تخصص تفسير)

من قبل
الطالب
عبد الله علي عباس الحديدي

بإشراف الأستاذ الدكتور
غانم قدوري الحمد

1431هـ 2010م

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ
وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ
وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن
رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ
غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ ﴾

البقرة : ٢٨٥

الاهـــداء

إلى الحبيب المصطفى ﷺ الذي جاءنا بخير كتاب ...

وإلى تراب الأخ الشهيد خالد عثمان ...

وإلى امي التي غمرتني بحنانها ...

وأبي الذي علمني معنى الحياة ...

والى اخوتي احباب القلب ونور العين...

وإلى صاحبة دربي زوجتي العزيزة ...

شكر وثناء

إلى من مد لي يد العون والمساعدة في إنضاج هذه الأطروحة أستاذي العزيز الأستاذ الدكتور غانم قدوري الحمد .

وإلى الذين اجتهدوا بمساعدتهم لي :

الأخ عمر حمد الجبوري

والأخ الشيخ مثنى عارف الجراح

والأخ الدكتور بشار داود العزير

والأخ الدكتور محمد سالم سعد الله

والأخ الدكتور صالح العبيدي

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى موظفي مكتبة كلية العلوم الإسلامية وموظفي مؤسسة بنيان للعمران البشري

وإلى كل من ساهم معي بفكرة او ملحوظة أو إعارة كتاب أو غير ذلك

إليهم جميعاً أقدم شكري وثنائي ...

المحتويات

المقدمة

(بسم الله الرحمن الرحيم)

المقدمة

قال تعالى : ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾ [1] .

فله الحمد تعالى الذي أحق الحق بكلماته وفسرها فأحسن تفسيرها فقال : ﴿ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾ [2] والصلاة والسلام على النبي محمد ﷺ وآله وصحبه الأخيار ، وبعد :

فإن أفضل ما يمكن أن يقدمه الباحث في الدراسات الإسلامية هو الدفاع عن القرآن وما يوجه إليه من شبه وطعون ، سواء كانت بشكل مباشر أو غير مباشر .

وقد تعددت التفسيرات للنص القرآني بتعدد المذاهب الفكرية على امتداد التاريخ الإسلامي ، فظهرت تيارات باطنية وأخرى منحرفة تجاوزت الضوابط الأصولية للتفسير ، وفي التاريخ الحديث والمعاصر تحديداً ظهر ما يسمى بتيار الحداثة ، وخرج من تحت مظلة هذا التيار كثير من الدراسات التي تناولت النص القرآني بالتحليل[3] ، ومن تلك الدراسات مايمثل وجهاً آخر للقراءة الغربية للقرآن[4] .

فكان لابد من مواجهة هذا التيار المنحرف بحجج الشرع والعقل معاً ، وهذا ما دعاني لاختيار موضوع أطروحتي الموسومة بـ(منهج التفسير العقلي المعاصر[5] عند نصر حامد

---

(1) فصلت : 42 .

(2) الفرقان : 33 .

(3) ينظر : مدخل الى علم لغة النص ، إلهام أبو غزالة وعلي خليل : 282 . ط2 ، الهيئة المصرية العامة لكتاب ، 1999م .

(4) ينظر : اعادة قراءة القران ، جان بيرك : 27 ، ترجمة منذر عياشي ، مركز الإنماء الحضاري ، 2005م .

(5) علاقة العنوان بموضوع الأطروحة :

ومع اندراج التأويل تحت التفسير العقلي كأحد الياته الا ان تسمية الاطروحة بمنهج التأويل العقلي ادق لتعميم نصر حامد ابو زيد للتأويل على كل مستويات النص القراني سواء المحتملات منها أو النصوص فبذلك يكون عنوان الاطروحة الموسومة بمنهج التأويل العقلي عند نصر حامد ابو زيد يدل دلالة مباشرة على مضمون الاطروحة . ينظر : الإنسان والقرآن وجها لوجه ، احميدة النيفر : 143-144 ، ط1 ، دار الفكر ، دمشق ، 1421هـ-2000م . وأصول التفسير وقواعده ، خالد عبد الرحمن العك : 167-177 ، ط4 ، دار النفائس ، بيروت ، 1424هـ-2003م . والتفسير والمفسرون في ثوبه الجديد ، عبد الغفور=

أبو زيد[1]) ، إذ أن الهدف من هذه الأطروحة بعد ابتغاء وجه الله سبحانه وتعالى هو محاولة الوصول الى أمور :

1– معرفة أهم دراسات نصر حامد أبو زيد وخطورة أطروحاته على صعيد الفكر الإسلامي .

2– معرفة ما قدمه من آراء واجتهادات في تفسير النص القرآني وتقييمها .

3– بيان الأسس الثقافية التي قام عليها مشروعه الفكري .

4– تحديد آليات تفسيره العقلي للنص القرآني وماهية هذه الآليات ومشروعيتها .

5– معرفة ما يرمي إليه نصر حامد أبو زيد من خلال مشروعه التنظيري في تفسير القرآن من أهداف وغايات ومناقشتها .

علماً أن منهجي في البحث هو منهج طالب علم وباحث اختص بجانب من جوانب فكر هذا الرجل ، وهو التفسير العقلي كما ذكرنا ، فكنت أقوم ببيان آرائه ومناقشتها مناقشة علمية بعيداً عن أي تعصب أو موقف مسبق ، فقد وقفت على كثير من مواطن الشذوذ والخلل في فكر هذا الرجل وما توصل إليه من نتائج من خلال تنظيره في تفسير القرآن ، ومن ثم تطبيقاته المنهجية على النص القرآني التي يخالف فيها جميع المسلمين على اختلاف مذاهبهم .

لذلك فإن أهمية البحث تبرز من خطورة الأفكار التي تضمنتها كتب نصر حامد أبو زيد والنتائج التي بنيت عليها ، ومدى تأثيرها في القارئ ذي العلم الشرعي المحدود ، كما يعزز أهمية البحث مايلقاه من دعم كثير من المؤسسات الثقافية والاعلامية له ، والتي تقوم بالترويج والتسويق لفكر هذا الرجل في عالمنا العربي والإسلامي . كما يندب لي من باب الامانة العلمية ان اذكر ان هناك رسالتي ماجستير كتبتا عن نصر حامد ابو زيد لم يتسنى لي الاطلاع عليهما الاولى في كلية الاداب جامعة القاهرة بعنوان الاتجاهات العقلية في تفسير نصر حامد ابو زيد للنص القراني والثانية في جامعة الزيتونة بتونس بعنوان اشكالية قراءة النص القراني في الفكر العربي المعاصر نصر حامد ابو زيد انموذجاً . علماً اني لم اعرف بوجود هاتين الرسالتين الا بعد انجازي لاطروحتي هذه .

=محمود مصطفى : 175 ، ط1 ، دار السلام ، القاهرة ، 1428هـ–2007م . ومفهوم النص دراسة في علوم القرآن ، نصر حامد ابو زيد : 237 ، ط4 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، 1998م . والعصريون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب ، محمد حامد الناصر : 5–6 ، ط1 ، مكتبة الكوثر ، الرياض ، 1417هـ–1996م .

(1) تكتب أبو زيد في كل الأطروحة على الحكاية .

أما خطة البحث فكانت كالآتي :

بعد المقدمة قسمت البحث على تمهيد وخمسة فصول :

تناول الفصل التمهيدي شخصية نصر حامد ابو زيد بكل ما أثير حوله من جدل في تكفيره او عدم تكفيره ولأي مدى يمكن ان يكون قد حقق اهداف ماتسمى بالحداثة ، وما هي الاسس الثقافية التي شكلت فكر ومنهج هذا الرجل ولأي مدرسة ممكن ان يصنف مع عرض لاهم الاشكاليات لديه وهي علاقة التفسير بالتأويل ومجيئه بمفهوم حداثي للتأويل يَبْعُد عما نص عليه العلماء فتضمن ستة مباحث ، الاول عن حياة نصر حامد ابو زيد الاجتماعية والعلمية ، والثانية اسباب تكفير نصر حامد ابو زيد ، والثالث مشروع نصر حامد ابو زيد في ضوء اهداف الحداثة ، والرابع الاسس الثقافية التي شكلت فكر نصر حامد ابو زيد ومنهجه في التنظير ، والخامس المدرسة الفكرية التي ينتمي اليها نصر حامد ابو زيد .

اما الفصل الاول فكان بيان لمفهومي التفسير العقلي والتأويل الذي يندرج عمل نصر حامد ابو زيد تحتهما في تعامله مع النص القرآني وتوسعت في الحديث عنهما لأهميتهما في كشف المفارقة مابين مايذهب اليه نصر حامد ابو زيد في منهجه العقلي في التفسير ومادل عليه هذان المفهومان فكان على ثلاثة مباحث ، الاول تعريف التفسير العقلي واقسامه وضوابطه ومجالاته ، والثاني تعريف التأويل واقسامه وضوابطه ومجالاته ،والثالث اشكالية التفسير والتأويل عند نصر حامد ابو زيد والرابع دواعي التفسير العقلي والتأويل .

اما الفصل الثاني فكان لبيان اهم اليات التفسير لدى نصر حامد ابو زيد فكان على ستة مباحث ، المبحث الاول هدم مفهوم النص الاصولي ، والمبحث الثاني القول بانسنة الالهي وتاريخيته ، والمبحث الثالث اهمال التفسير بالمأثور ، والمبحث الرابع التوسع في المجاز ونفي الحقائق القرانية ، والمبحث الخامس تحكيم الواقع في النص القراني ، والمبحث السادس تطبيق المناهج النقدية والنظريات الغربية على النص القراني .

اما الفصل الثالث فكان عن اراء نصر حامد ابو زيد في بعض علوم القران التي حاول فيها توظيف هذه العلوم لخدمة ماذهب اليه من اجتهادات فكان الفصل على ثلاثة مباحث ، المبحث الاول موقفه من الاعجاز القراني ، والمبحث الثاني موقفه من النسخ في القران ، والمبحث الثالث موقفه من اسباب النزول .

واما الفصل الرابع فكان عن نقد نصر حامد ابو زيد لبعض المناهج الفكرية فكان نقد موجهاً لثوابت الشريعة بذريعة انها تمثل افكاراً بشرية لا نصوصاً الهية دلت على هذه الثوابت ، فكان الفصل على ثلاث مباحث الأول نقده لمنهج الامام الشافعي والثاني نقده لمنهج الامام الشافعي والثالث نقده لمنهج ابن عربي .

اما الفصل الخامس فكان عن تطبيقاته المنهجية على النص القراني حيث ظهر بشكل جلي في هذا الفصل جهله بعلل التشريع ومقاصده فكان الفصل على خمسة مباحث ، المبحث الاول اية المواريث ، والمبحث الثاني اية الجزية ، والمبحث الثالث اية الحجاب ، والمبحث الرابع ايات الربا ، والمبحث الخامس ايات الحاكمية .

ثم انتهيت لخاتمة البحث ، فملحق بمؤلفات نصر حامد ابو زيد فقائمة المصادر والمراجع .

أما منهجي وعملي في البحث فكانا على مراحل وهي :

1- قراءة كتب نصر حامد أبو زيد كلها وتحديد ما يتعلق من آرائه بالتفسير العقلي .
2- تحديد الآليات التي اعتمدها نصر حامد أبو زيد في توجيه النص القرآني وبيان ماهية هذه الآليات وعدم فاعليتها في توجيه النص القرآني .
3- تسليط الضوء حول العلوم القرآنية التي وظفها نصر حامد أبو زيد لتدعيم مشروعه الفكري ومناقشته فيها .
4- مناقشة نصر حامد أبو زيد والرد عليه في تفسيره لبعض الآيات المتعلقة بالأحكام الشرعية والتي جاء تفسيره لها جزءاً من تطبيقاته المنهجية على النص القرآني .
5- تقييم نقد نصر حامد أبو زيد لبعض المناهج الفكرية الذي كان جزءاً من منهجه في التفسير إذ كان يبني تنظيره لمنهجه الجديد من خلال هدمه لبعض المناهج الفكرية الأصولية التي ساهمت في التأسيس للتفسير الأصولي المنضبط ، كما أنه وظف مناهج أخرى كمنهج ابن عربي في تعامله مع النص القرآني وبعض تنظيراته في التفسير .

وقد واجه هذا البحث وصاحبه من الصعوبات الشيء الكثير ، منها ما يتعلق بطبيعة البحث كقلة المصادر وصعوبة الحصول عليها مما اضطرني للسفر خارج القطر[1] ، وكذلك طبيعة أسلوب نصر حامد أبو زيد في الكتابة التي انعكست تماماً على أطروحاته ، منها عباراته المتفلتة من المعنى المحدد ، فكثير من كلامه يحتاج إلى تفسير ، لأنه يحتمل أكثر من معنى ، زد على ذلك أن فكره لا يخلو من استفزاز للشعور الديني لدى القارئ والذي يولد حالة من التأزم ما بين القارئ والكاتب .

---

[1] إذ سافرت الى سوريا في تاريخ : 2006/2/21 وعدت منها بتاريخ 2006/2/24 حيث عثرت حينها على عدة مصادر اهمها التفسير الماركسي للاسلام لمحمد عمارة وكتب اخرى لنصر حامد أبو زيد .

هذا وكل ما جاء في هذه الأطروحة من خير وحسن فمن الله وحده وبفضله ، وكل ما فيها من زلل أو تقصير أو خطأ أو نسيان فمن نفسي : ﴿ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ ﴾ [1] .

ولله الكمال ومنه العفو والإحسان ، شاكراً من تحمل قراءة هذه الأطروحة ، وتحمل زلاتها ، والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

[1] يوسف : جزء من آية : 53 .

الفصل التمهيـــدي
لسيرة نصر حامد ابو زيد
الذاتية

الفصل التمهيدي
لسيرة نصر حامد ابو زيد الذاتية

المبحث الأول
حياة نصر حامد أبو زيد اجتماعياً وعلمياً

لم أحصل على معلومات كثيرة عنه لعدم تمكني من الاتصال به ، أو مع أحد أصدقائه بالرغم من مراسلتي له إلى جامعة اوترخت / قسم الدراسات الاسلامية في هولندا بتاريخ 2008/2/5 ولم اجد جواباً ، لكن ما علمته من كتبه وكتابات البعض عنه وعن شبكة الانترنيت والفضائيات المحاورة له بأن اسمه نصر حامد أبو زيد هو متزوج من استاذة جامعية مختصة بالادب الفرنسي اسمها ابتهال يونس ، وهما مصريا الجنسية من القومية العربية ، وقد ولد نصر حامد أبو زيد في قرية قحافة في طنطا – محافظة الغربية في 1943/7/10م ، وكان قد درس في الكتاب وحفظ القرآن في سن مبكرة ، لكن الذي اضطره إلى التحول من التعليم الأزهري إلى التعليم المدني هو طول التعليم الازهري الذي يتعارض مع الوضع المعاشي المتردي لأسرته فدخل في مدرسة قبطية بقريته ، كما أن نصر حامد أبو زيد كان قد عايش الإخوان المسلمين[1] كجمعية ذات طابع ديني في قريته كما يحكي تأثره بأحد متصوفة هذه القرية في مرحلة النشأة[2] ، إلا أنه تأثر في فترة السبعينات بفكر (التجمع الوطني التقدمي الوحدوي[3] ، لنزعته

---

(1) الإخوان المسلمون : كبرى الحركات الإسلامية المعاصرة ، نادت بالرجوع الى الإسلام كما هو في الكتاب والسنة ، داعية الى تطبيق الشريعة في واقع الحياة ، وقد وقفت متصدية لموجة المد العلماني في المنطقة العربية والإسلامية ، مؤسس هذه الدعوة الشيخ حسن البنا ، من مواليد 1906 حيث أنشأ النواة الأولى لها عام 1928 والذي ظل مرشداً لها الى أن أغتيل عام 1949م ، ثم ظهر بعده عدد من المفكرين للحركة كسيد قطب وبعض القيادات الأخرى كحسن الهضيبي ، وعمر التلمساني ، ومحمد حامد ابو النصر . ينظر : الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب الفكرية المعاصرة ، مانع بن حامد الجهني : 23–24 ، ط2 ، الندوة العالمية للشباب الإسلامي .

(2) نقلاً عن فضائية العربية : اسم البرنامج : روافد ، مقدم البرنامج : أحمد علي الزين ، تاريخ الحلقة : الجمعة 2006/5/19م ضيف الحلقة : نصر حامد أبو زيد (كاتب) نقلاً عن شبكة الانترنت: www.alarabiya.net/programs

(3) التجمع الوطني التقدمي الوحدوي ، هو احد ابرز الاحزاب اليسارية المصرية تأسس الحزب مع اعادة تأسيس الاحزاب في مصر وحل الاتحاد الاشتراكي العربي الذي كان يمثل الحزب السياسي الوحيد في مصر سنة 1976م ، تأسس الحزب على كاهل مجموعة من اصحاب التوجهات اليسارية بصفة عامة ،=

الاشتراكية[1] وصيغته الليبرالية[2] ، وأنضم للحزب كما يقول نصر حامد أبو زيد عن نفسه[3] ، صدرت له عدة دراسات في مجال الدراسات القرآنية[4] ، كما صدرت له دراسات أخرى في مجالات أخرى[5] ، أما مؤهلاته العلمية التي حصل عليها فكانت كالآتي :

1- دبلوم المدارس الثانوية الصناعية قسم اللاسلكي عام 1960م .

2- ليسانس من قسم اللغة العربية وآدابها ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة عام 1972م ، تقدير (ممتاز) .

3- ماجستير من القسم نفسه في الدراسات الإسلامية عام 1976م ، بتقدير ممتاز عن رسالته الموسومة بالاتجاه العقلي في التفسير ، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة .

4- دكتوراه من القسم نفسه في الدراسات الإسلامية عام 1987م بتقدير مرتبة الشرف الأولى لاطروحته الموسومة ، (فلسفة التأويل ، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي) .

أما في ما يخص تدرجه الوظيفي فكان كالآتي :

فني لاسلكي بالهيئة المصرية العامة للاتصالات السلكية واللاسلكية ما بين عام 1961-1972م .

=الاشتراكيون والشيوعيون والناصريون والقوميون وبعض الليبراليين ، غير ان الشيوعيين كانوا في قلب المجموعة الداعية لانشاء الحزب ، ويعتبر خالد محيي الدين المؤسس والزعيم التاريخي للحزب ، والذي حصل على العديد من الاوسمة والنياشين منها جائزة لينين للسلام والتي حصل عليها عام 1970 نقلاً عن الموسوعة الحرة في شبكة الانترنت : www.en.wikiped.org

(1) الاشتراكية : تعني شكلاً من التنظيم يجري فيه التخطيط للنشاطات الاقتصادية وضبطها بالنيابة عن المجتمع ككل ، وهكذا فإن الاشتراكية تناقض نظام (دعه يعمل) والحرية المطلقة في التنظيم الاقتصادي والقائمة على عرض السلع بحافز الربح دون الالتزام بأية خطة مركزية . ينظر : معجم المصطلحات السياسية ، موريس كرانستونون : 49 ، ط3 ، ترجمة وطباعة دار النهار للنشر ، بيروت ، 2005م .

(2) الليبرالية : مشتقة من ليبرتي أي الحرية ، فهي تتعدد تبعاً لتعدد أنماط الحرية فهناك ليبرالية اقتصادية تدعو للتسامح وحرية العمل ، وهناك ليبرالية سياسية تتجه نحو الديمقراطية . ينظر : المصدر نفسه : 46-47 .

(3) ينظر : الخطاب والتأويل ، نصر حامد أبو زيد : 214-220 ، ط1 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، 2000م .

(4) من هذه المحاولات : (فلسفة التأويل وإشكاليات القراءة وآليات التأويل ، ومفهوم النص دراسة في علوم القرآن ، والخطاب والتأويل) .

(5) من هذه الدراسات : (نقد الخطاب الديني ، الأمام الشافعي تأسيس الايدلوجية الوسطية ، والتفكير في زمن التكفير ، والنص والسلطة والحقيقة ، ودوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة ، وهكذا تكلم ابن عربي) .

معيد بقسم اللغة العربية وآدابها ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة عام 1972م .

مدرس مساعد في القسم نفسه عام 1976م .

– مدرس في القسم نفسه عام 1982م .

– أستاذ مساعد في القسم نفسه عام 1987م .

– أستاذ في القسم نفسه عام 1995م[1] .

وأما المنح والجوائز والزيارات العلمية التي قدمت له فكانت كما يأتي :

- منحة من مؤسسة فورد للدراسة في الجامعة الامريكية بالقاهرة 1976–1977م .
- منحة من مركز دراسات الشرق الأوسط ، جامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة الامريكية عام 1978–1980م .

– جائزة عبدالعزيز الأهواني للعلوم الانسانية من جامعة القاهرة عام 1982م .

– أستاذ زائر بجامعة أوساكا للغات الاجنبية باليابان عام 1985–1989م .

– وسام الاستحقاق الثقافي من رئيس جمهورية تونس عام 1993م .

– أستاذ زائر بجامعة ليدن بهولندا عام 1995م .

– جائزة اتحاد الكتاب الاردني لحقوق الانسان ، عام 1996م .

– كرسي كليفر بينخا للدراسات الانسانية ، كرسي في القانون والمسؤولية وحرية الرأي والعقيدة بجامعة ليدن ، عام 2000م .

– ميدالية حرية العبادة ، مؤسسة اليانور وتيودور روزفلت ، 2002م .

كرسي ابن رشد لدراسة الإسلام ، جامعة الدراسات في أوترخت ، في هولندا عام 2002م[2] ، علماً أن هذا الكرسي يمنح فقط للشخصيات الهولندية ذوات الانجاز في مجالات حقوق الإنسان والحوار بين الأديان والدفاع عن حقوق الأقليات وحرية الرأي ، ونصر حامد

---

(1) هذه المعلومة وإن كتبت بقلم نصر حامد أبو زيد إلا أن فيها تناقضاً مع ما ذكره هو عن نفسه بأنه تم تكفيره بسبب بحوث الترقية التي قدمها للأستاذية قبل هذا العام . ينظر : التفكير في زمن التكفير ، نصر حامد أبو زيد : 389–390 ، ط2 ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، 2003م . ومن الممكن ان يفسر هذا التناقض بعدم اعتراف نصر حامد أبو زيد بالتقارير المناهضة لترقيته والتي حجبت هذه الترقية بالفعل عام 1993 ، ينظر : القول المفيد في قضية ابو زيد ، نصر حامد أبو زيد : 65 ، ط1 ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، 1996م .

(2) ينظر : مجلة ديوان العرب بقلم نصر حامد أبو زيد ، 2005/12/3م نقلاً عن الشبكة الدولية للأنترنيت : www.deeralink.net/diyanalara.htm

أبو زيد هو أول أستاذ غير هولندي يمنح هذا الكرسي الذي يعد أرقى الجوائز في الجامعـــات الهولندية[1] .

[1] ينظر: صحيفة الخليج عدد (7824) : 34 ، 2000/11/20 نقلاً : عن رسالة الانحــراف المعاصـــر فـــي التفسير ، عمار عبد الكريم الجعفري : 514 ، أطروحة دكتوراه ، كلية الشريعة ، جامعة بغداد ، 2002م.

المبحث الثاني
أسباب تكفير نصر حامد أبو زيد

قضت محكمة استئناف القاهرة – دائرة الأحوال الشخصية في عام 1995م بردة نصر حامد أبو زيد والتفريق بينه وبين زوجته ابتهال يونس ، وأيدته محكمة النقض في عام 1996م[1] ، حيث بدأت رحلة تكفير نصر حامد أبو زيد من داخل جامعة القاهرة بحجب ترقيته للأستاذية أولاً من خلال تقرير رفعه الأستاذ الدكتور عبد الصبور شاهين[2] لرئاسة الجامعة ينتقد ما طرحه نصر حامد أبو زيد في بحوث ترقيته ، وهما (الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية) ، و (نقد الخطاب الديني) ، وبعد أن تحولت المعركة من الساحة العلمية إلى المحاكم المصرية أضيف للبحثين السابقين كأحد أسباب تكفيره كتاب (مفهوم النص دراسة في علوم القرآن) والذي كان سبباً لترقيته لأستاذ مساعد سابقاً[3] ، فضلاً عن بعض الكتب التي ألفت في الرد عليه أيضاً قدمت للمحكمة كأداة إدانة واتهام منها كتاب نقض مطاعن نصر حامد أبو زيد للدكتور إسماعيل سالم الأستاذ المساعد للفقه المقارن بكلية دار العلوم[4] ، وذلك أن أهم كتابات نصر حامد أبو زيد فسرت مدلولاتها بالآتي :

1- العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة ، والدعوة إلى رفضها وتجاهل ما أتت به .
2- الهجوم على القرآن وإنكار مصدره الإلهي والحديث عن أسطورة وجوده الأزلي القديم في اللوح المحفوظ .
3- الهجوم على الصحابة ونعتهم بصفات لا تليق بهم ، مثل اتهام عثمان بن عفان ﷺ بأنه وحد قراءات القرآن التي كانت متعددة في قراءة قريش وحدها ، وذلك استمراراً لمؤامرة السقيفة لتكريس سيطرة قريش على الإسلام والمسلمين .

---

[1] ينظر : دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة ، نصر حامد أبو زيد : 131 ، ط3 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، 2004م .

[2] عبد الصبور شاهين : أكاديمي وكاتب مصري من مؤلفاته (نساء وراء الأحداث) تخرج من دار العلوم وحصل على الماجستير برسالة عن الأصوات في قراءة أبي عمر ، وحصل على الدكتوراه بأطروحة القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث سنة 1966 وترجم عدداً من كتب مالك بن نبي عن الفرنسية وغيرها . نقلاً عن فضائية المحور ، اسم البرنامج ، هكذا علمتني الحياة ، بتاريخ 2009/3/20 ، ضيف الحلقة الدكتور عبدالصبور شاهين .

[3] ينظر : القول المفيد في قضية أبو زيد : 46 ، 51 ، 58 ، 65 ، 93 .

[4] ينظر : التفكير في زمن التكفير : 930 .

4- إنكار مبدأ أن الله سبحانه وتعالى هو الخالق لكل شيء ، وإنه هو العلة الأولى ، وإنكار الغيب والهجوم عليه مع أن الإيمان بالغيب من شروط الإيمان[1] .

ورد نصر حامد أبو زيد على هذه الاستنتاجات بالآتي :

الاستنتاج الأول : يقول نصر حامد أبو زيد في ردها بقوله : "أن التحليل النقدي للخطاب الديني قائم على أساس تفرقة واضحة بين الفكر الديني والدين ، أي بين فهم النصوص وتأويلها وبين النصوص في ذاتها وهذه التفرقة تسعى إلى فهم موضوعي للنصوص لا إلى إلغاء للنصوص.. هل هناك مجال لبيان أكثر من هذا ووضوح أنصع من هذا للفارق بين الدين في ذاته وبين الفكر الديني ؟ وأي هجوم على الدين"[2] .

الاستنتاج الثاني : رد نصر حامد أبو زيد على الشطر الأول منها بقوله : "شرحنا بما لا يدع مجالاً للتوهم أن التحليل التاريخي الاجتماعي لظاهرة الوحي لا يتعارض مع المصدر الالهي للوحي ، وأكدنا فهم القرآن بوصفه بناء لغوياً لا يعني إنكار جانبه الالهي إطلاقاً"[3] أما الشطر الثاني من هذه النقطة فرد عليها نصر حامد أبو زيد بإعلانه بتمسكه بمقولة خلق القرآن ورفض الإيمان بحرفية اللوح المحفوظ وقال بأنها تحمل على المجاز لا الحقيقة[4] .

الاستنتاج الثالث : رد نصر حامد أبو زيد عليها بقوله "الصحابة من منظور الخطاب العلمي بشر يخطئون ويصيبون ... كما يمكن تحليل الصراعات التي حدثت في ضوء حقيقة أن هناك صراعات بين بطون قريش – بني هاشم وبني أمية . وهناك صراعات ضد قريش ، وكان انتقال السلطة الى عثمان بن عفان ﷺ إيذاناً بانتقالها الى البيت الأموي ، وفي ظل هذا الصراع يمكن تقديم تفسير للاصرار على الحرف القرشي ، وقراءة قريش ، في تسجيل القرآن ، وكل قارئ لكتاب المصاحف للسجستاني يدرك أن بعض الصحابة لم يعجبهم ذلك ، ولم يقل أحد انهم كانوا معادين للإسلام"[5] .

---

[1] المصدر نفسه : 67-68 .

[2] التفكير في زمن التكفير : 72-73 .

[3] المصدر نفسه : 96 .

[4] ينظر المصدر السابق : 103 .

[5] المصدر نفسه : 107-109 .

ولا أجد لنصر حامد أبو زيد مخرجاً علمياً في رده هذا إذ إن توحيد القراءات على لغة قريش كانت لأسباب بعيدة كل البعد من تلك الصراعات ، بل السبب اختلاف الناس في قراءة القرآن الذي أفضى إلى منازعات بينهم ، فجمع عثمان رضي الله عنه المهاجرين والأنصار وشاورهم في جمع القرآن على قراءة واحدة لمعرفة لسان قريش لدى العرب جميعاً كما ان القرآن أو ما نزل بحرف قريش قبل بقية الاحرف ، ليزول بذلك الخلاف وتتفق الكلمة[1] .

الاستنتاج الرابع : يرد نصر حامد أبو زيد على هذا الاتهام بالقول : "اتهام كاتب التقرير لنا بأننا ننكر مفهوم (العلة الأولى) الذي يعني إنكاراً للألوهية اتهام باطل من أساسه .. إنما نريد أن المعرفة العلمية لا تستقيم برد كل الظواهر إلى العلة الأولى دفعة واحدة دون نظر إلى العلل والأسباب المباشرة ، وفي الحياة الاجتماعية تؤدي سيادة هذا المبدأ إلى إهدار قوانين الثواب والعقاب في السلوك الاجتماعي ، ويمكن تبرير كل شيء برده إلى الإرادة الإلهية ... وهذا هو الفارق بين المجتمعات التي تتبنى النظرة العلمية في التخطيط والإعداد بما في ذلك توقعات المستقبل ، وبين المجتمعات التي تواجه أزماتها بالصبر متخلية عن حساب المهملين وعقابهم استناداً إلى مبدأ الإرادة الإلهية"[2] .

وانبرى العشرات من العلمانيين للدفاع عن نصر حامد أبو زيد واعتبروا هذا الحكم ظالماً وانتكاسة للحرية في مصر كما وثق هو ذلك في كتابه القول المفيد في قضية أبو زيد فضلاً عن بعض الإسلاميين أيضاً كالشيخ سيد داود خالد الشافعي المذهب والحاصل على الشهادة العالمية من الأزهر الشريف حيث بعث برسالة إلى رئيس محكمة الجيزة دائرة الأحوال الشخصية ، بشأن قضية نصر حامد أبو زيد يقول فيها :

أننا لا نستطيع أن نحكم على نصر حامد أبو زيد بالردة لأسباب منها :

1- إما أن يكون مؤمناً مسلماً فلا غبار عليه ولا تأثيم .

2- إما أن يكون مؤمناً وفي كلامه شك أو تأويل بالنسبة للدين ، في هذه الحالة لا نحكم عليه بالردة ، لان الشك والظن والوهم ، كل هذا وغيره لا يجعلنا نحكم عليه بالردة ، لأنه لابد من اليقين ... ومن شروط المرتد ان ينشرح صدره بالكفر ونصر حامد أبو زيد لا يزال

---

[1] ينظر : البرهان في علوم القرآن ، الزركشي : 136 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1428هـ-2007م . وعلوم القرآن الكريم ، غانم قدوري حمد : 58-59 ، ط4 ، مطبعة الميناء ، بغداد ، 1423هـ-2002م .

[2] التفكير في زمن التكفير : 78-80 .

مؤمناً يقول لا اله إلا الله محمد رسول الله ولم ينشرح صدره بالكفر ، وإذا لمس الحاكم منه الردة ، فهل ذلك الحاكم طلب منه التوبة[1] ؟

والحقيقة أن المحكمة طلبت منه التوبة داخل اروقتها فرفضها بقوله : انها تقودني إلى الانتحار المعنوي إلا انه نطق الشهادتين خارج المحكمة وأمام الناس ، ويعلق الدكتور محمد عمارة على نطقه بالشهادتين هي شجاعة نحييه عليها ، ونحمدها له ... والأمر الذي يفتح باب الأمل في أن يراجع الدكتور نصر حامد أبو زيد هذه المواطن من كتاباته ، تحقيقاً لاتساق أفكارها مع إيمانه الإسلامي الذي أعلنه على الناس[2] .

ولكن من خلال متابعاتنا لاخر تصريحاته بتاريخ 23 كانون الاول 2009 على شبكة الانترنت وجدنا انه يعلن موقفه النهائي لمجلة الدستور قائلاً : انا غير نادم على أي حرف كتبته سواء في كتاباتي او مؤلفاتي ، ولن اتراجع عنه ابداً ، لأن هذه قضيتي مع كل من يغتالون حرية الرأي ، ويصادرون العقل ان يجتهد[3] .

كما نذكر ان للعلماء فتوى تقضي بتحريم تداول بعض كتبه ككتاب (مفهوم النص دراسة في علوم القران) وكتاب (الامام الشافعي وتأسيس الايديولوجية الوسطية) و (نقد الخطاب الديني) و (الخطاب والتأويل)[4] .

وبعيداً عن الجدل القائم حول تكفير نصر حامد أبو زيد من عدمه ، وعن ردوده السابقة لتلك التفسيرات ، فإن رأينا بما قدمه هذا الرجل من أفكار وتنظيرات في تفسير النص القرآني ، يقول بان مشروعه يعمل ضمناً على الآتي :

1- نفي الخلود عن الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمان ومكان .

2- طرح مقولة صلاحية تأويل العقل للشريعة الإسلامية في كل زمان ومكان ، وقد عمل هو على ذلك بهدمه لكثير من الأحكام الشرعية المجمع عليها والمنصوص عليها والتي لا تحتمل تأويلاً ولا تبديلاً ، كقضية الإرث التي تنص على أن للذكر مثل حظ الانثيين ، وقضية الجزية ، والحجاب .

---

[1] ينظر : القول المفيد في قضية أبو زيد : 537-538 .

[2] ينظر : التفسير الماركسي للإسلام ، محمد عمارة : 121-122 ، 126 ، ط2 ، دار الشروق ، القاهرة ، 1422هـ-2002م .

[3] ينظر موقع مجلة الدستور على شبكة الانترنت : http://dostor.org/ar/index.php?option.com

[4] ينظر : قصة ابو زيد وانحسار العلمانية في جامعة القاهرة : عبد الصبور شاهين : 60 ، 82 ، دار الاعتصام ، القاهرة ، د.ت .

3- عمل على نفي مساحة واسعة من الحقائق القرآنية وحملها على مجازات عقلية مدعياً أن هذه الحقائق لا أساس لها من الصحة في عالم الممكن وفقاً لرؤيته المسرفة بالعقلانية[1]
والمادية[2] .

4- يعمل مشروعه هذا على إسقاط هيبة القرآن العظيم في نفوس المسلمين باعتباره نصاً لغوياً مماثلاً لنصوص أخرى .

5- إلغاؤه جهود علماء الأمة سواء في القرون الخيرية الأولى او القرون التي تلتها والشطب عليها بحجة نقد التراث وتحليله .

6- إن موقفه من التراث الإسلامي موقف انتقائي توظيفي مغرض وكل هذه النتائج المدمرة جاءت من خلال الآليات التي طرحها في تفسير النص القرآني ، والتي هي بدورها بعيدة كل البعد عن الفهم النبوي والبيان النبوي في تفسير القرآن الذي سار عليه الصحابة والتابعون وعلماء هذه الأمة .

7- مجيئه بمناهج ونظريات غربية بعيدة عن طبيعة النص القرآني المعجز ، وإسقاطها قسراً عليه للخروج بنتائج لا تتسق مع المقاصد القرآنية ولا روح الشريعة ولا طبيعة الرسالة المحمدية التي جاءت لتكون حاكمة ومغيرة للواقع لا محكوماً عليها بالواقع المنحرف الذي انشأه الاستعمار ، وما أفرزه من تصورات ومفاهيم تتعارض كل التعارض مع الإسلام وقيمه الحميدة[3] .

---

[1] العقلانية : يقصد بالمدلول العام لهذا المصطلح أن ما هو موجود مردود الى مبادئ عقلية ، ويقصد بالمدلول الخاص الاعتداد بالعقل ضد الدين بمعنى عدم تقبل المعاني الدينية إلا اذا كانت مطابقة للمبادئ المنطقية وهو المراد هنا . ينظر : ملحق التعاريف ، اعداد محمد صهيب شريف نقلاً عن كتاب ، الاجتهاد ، النص ، الواقع ، المصلحة ، احمد الريسوني ومحمد جمال باروت : 198 . ط1 ، دار الفكر دمشق ، 1422هـ - 2002م .

[2] المادية : في الفلسفة مذهب يسلم بوجود المادة وحدها ، وبها يفسر الكون والمعرفة والسلوك . وأن المادة والحركة هما وحدهما اللتان لهما وجود وحقيقة نهائية ، ينظر : ملحق التعاريف ، اعداد : محمد صهيب الشريف نقلاً عن كتاب ، إشكاليات الخطاب العربي المعاصر ، كمال عبد اللطيف ونصر محمد : 178 ، ط1 ، دار الفكر ، دمشق ، 1422هـ-2001م .

[3] ينظر شريعة الاسلام خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان ، يوسف القرضاوي : 166 ، ط3 ، المكتب الاسلامي ، بيروت ، 1403هـ /1983م .

المبحث الثالث
مشروع نصر حامد أبو زيد في ضوء الحداثة

1- مفهوم الحداثة في اللغة :

يقول فارح مسرحي إن : "كلمة حداثة في اللغة العربية مشتقة من الجذر (حدث) و "حَدَثَ الشيء يَحْدُث حدوثاً وحَداثة ، فهو مُحْدَثٌ وحديث ، وحَدَث الأمرُ أي وقع وحصل ، وأحْدَث الشيء أوجده ، والمُحْدَثُ هو الجديد من الأشياء[1] وعليه فالحداثة في اللغة العربية ترادف الجدة والتجديد"[2] .

2- مفهوم الحداثة في الاصطلاح الفلسفي :

عرفت الحداثة بتعاريف شتى ، كل تعريف يمثل وجهة نظر وموقف منها ووصف لخصائصها ، فنجد محمد سبيلا يعرفها بأنها : "نظرة جديدة متجددة للعالم والكون والأشياء ، وهي من ثم ثورة معرفية وابستمولوجية[3] قوية على كل الاستيمات [المعارف] وتصورات العالم السابقة لها[4] ، ويعرفها كمال أبو ديب بأن : "الحداثة انقطاع معرفي ، ذلك أن مصادرها المعرفية لا تكمن في المصادر المعرفية للتراث ... في اللغة المؤسساتية ، والفكر الديني ، وكون الله مركز الوجود ... الحداثة انقطاع ، لأن مصادرها المعرفية هي اللغة البكر ، والفكر العلماني ، وكون الانسان مركز الوجود"[5] .

وتُعَرّف خالدة سعيد الحداثة بأنها : "الإنزياح المتسارع في المعارف وأنماط الانتاج والعلاقات على نحو يستتبع صراعاً مع المعتقدات أي المعارف القديمة التي تحولت بفعل

---

(1) لسان العرب : ابن منظور ، مادة (حدث) : 349/3 ، دار الحديث ، القاهرة ، 1423هـ-2003م . وينظر : المعجم الوسيط : أحمد حسن الزيات وآخرون مادة (حدث) : 159/1 ، المكتبة الإسلامية ، استانبول ، د.ت .

(2) الحداثة في فكر محمد أركون : فارح مسرحي : 20 ، ط1 ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، 1427هـ-2006م .

(3) ابستمولوجية : وتسمى فلسفة العلوم تبحث في اهداف العلوم وحدودها وعلاقتها بعضها ببعض والقوانين التي تحكم تطورها . ينظر : ملحق التعاريف ، إعداد : محمد صهيب الشريف من كتاب الاجتهاد ، والنص ، الواقع ، المصلحة : 189 .

(4) دفاعاً عن العقل والحداثة : محمد سبيلا : 54 ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، 2004م .

(5) الحداثة ، السلطة ، النص : كمال أبو ديب : 37 ، مجلة فصول ، المجلد الرابع ، العدد الثالث 1984 . وينظر : الحداثة جدلية النشأة والتداعيات ، عبد السلام مدني : 27 ، ط1 ، كوردستان العراق ، 2003م .

ثباتها الى معتقدات ، ومع القيم التي تفرزها انماط الانتاج والعلاقات السائدة ، وقد ينشط الفكر التقويمي النقدي نتيجة لهذا الصراع ، وتطرح المسائل الأساسية على بساط البحث وإعادة النظر ، وهذا ما يؤدي الى اهتزاز القيم ومنظومة الفهومات ، فالحداثة ثورة فكرية وليست مجرد مسألة تتصل بالوزن والقافية"[1] .

ويُعَرِّفها ايضاً جان بودريار بأنها : "صيغة مميزة للحضارة ، تعارض صيغة التقليد ، أي أنها تعارض جميع الثقافات السابقة او التقليدية"[2] وبهذه المعاني في هذه التعريفات تكون الحداثة موقفاً معادياً للتراث[3] .

3- القراءة الحداثية وأهدافها في نقد النص القرآني :

استعرض طه عبد الرحمن أهداف القراءة الحداثية ذات المرجعية الغربية من النص القرآني والتي تبتغي ممارسة النقد على آيات النص القرآني وفقاً لثلاث خطط .

---

(1) الملامح الفكرية للحداثة : خالدة سعيد : 25 المجلة السابقة العدد نفسه ، وينظر : تقويم نظرية الحداثة ، عدنان علي النحوي : 36-37 ، ط1 ، دار النحوي ، السعودية ، 1412هـ-1992م .

(2) اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة : محمد برادة : 12 ، مجلة فصول ، المجلد الرابع ، العدد الثالث ، 1984م ، كما انبه الى ان الدكتور عدنان علي النحوي نسب هذا التعريف للحداثة لمحمد برادة خطأ منه ، ينظر : تقويم نظرية الحداثة : 36 .

(3) يعرف نصر حامد أبو زيد التراث بأنه : إنجاز عقل الانسان الاجتماعي التاريخي في محاولته الدائبة لتنزيل معاني الوحي على أرض الواقع والتاريخ ، فثمة فارق بينه وبين الدين في نصوصه الاصلية الأساسية ، ينظر الخطاب والتأويل : 180 .

ويريد نصر حامد بقوله : (الدين في نصوصه الاصلية الاساسية) القرآن فقط حيث يقول : "ثمة تفرقة في النصوص بين النص الاصلي والنص الثانوي ، والنص الاصلي في حالة التراث الاسلامي هو القرآن الكريم باعتباره النص الذي يمثل الواقعة الأولى في منظومة نبعت منه وتراكمت حوله ، والنصوص الثانوية تبدأ بالنص الثاني وهو نص السنة النبوية الشريفة ، إذ هي في جوهرها شرح وبيان للنص الأصلي الأول . وإذا كانت السنة نصاً ثانوياً ثانياً ، فإن اجتهادات الأجيال المتعاقبة من العلماء والفقهاء والمفسرين تعد نصوصاً ثانوية اخرى من حيث هي شروح وتعليقات إما على النص الأصلي الأول أو على النص الثاني الثانوي ولا يجب ان يفهم من وصفنا للسنة بأنها نص (ثانوي) ان ذلك تقليل من شأنها ، لان المصطلح مصطلح وصفي لا يتضمن أي حكم قيمي . وعلى ذلك يمكن الحديث عن النصوص الدينية والسياق وحده هو الذي يتحدد على اساسه المقصود من النصوص الدينية ، هل هي النصوص الاصلية ، ام النصوص الثانوية الشارحة" ، التفكير في زمن التكفير : 134-135 .

الأولى : خطة التأنيس :

واختصت خطة التأنيس منها بنقل الآيات من الوضع الالهي الى الوضع البشـري ، قاصدة إلغاء القدسية منها ، فصارت الى تقرير المماثلة اللغوية بـين القـرآن وغيـره مـن النصوص البشرية .

الثانية : خطة التعقيل :

حيث اختصت خطة التعقيل بالتعامل مع الآيات القرآنية بجميع المنهجيات والنظريات الحديثة ، قاصدة إلغاء الغيبية منها ، فانتهت الى تقرير المماثلة الدينية بين القرآن وسواه من النصوص الدينية .

الثالثة : خطة التأريخ :

حيث اختصت خطة التأريخ بوصل الآيات القرآنية بظروفها وسـياقاتها المختلفـة ، قاصدة إلغاء الخصوصية فيها ، فتأدت الى تقرير المماثلة التاريخية بين القرآن وما عداه من النصوص .

فهذه القراءات الحداثية إنما هي تفسيرات مقلدة اقتبست كل مكونات خططها من الواقع الحداثي الغربي في صراعه مع الدين[1] .

ومن خلال دراسة فكر نصر حامد أبو زيد وآرائه في طبيعة النص القرآني ، سـنجد الخطط السالفة الذكر في القراءة الحداثية للنص القرآني ماثلة بشكل مباشر فـي مشـروعه الفكري ومنهجه في التفسير ، فخطة التأنيس التي تُقِرُّ المماثلة اللغوية بين القرآن والنصوص البشرية الأخرى هو ما يدعو له نصر حامد أبو زيد حيث يقول في تحليلاته حـول مشـابهة القرآن للشعر وعلاقته به : "إن علاقة القرآن بالشعر لا يجب النظر اليها من زاوية واحدة ، بل يجب النظر إليها من زاوية علاقة النصوص داخل الثقافة ، إن فهم الـنص فـي ضـوء النصوص الأخرى السابقة عليه يدل على وعي القدماء بعلاقة التماثل بين النصوص"[2] ، ثم يتوجه نصر حامد أبو زيد بالنقد للباقلاني[3] بقوله : "إن محاولة الباقلاني لإثبات إعجاز القرآن

---

(1) ينظر : روح الحداثة ، المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية ، طه عبد الرحمن ، ط1 ، المركـز الثقـافي العربي ، بيروت ، 2006م .

(2) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ، نصر حامد أبو زيـد : 142 ، ط2 ، المركـز الثقـافي العربـي ، بيروت ، 1998م .

(3) الباقلاني : هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب المعروف بالباقلاني البصري المتكلم المشهور ، كان علـى مذهب ابي الحسن الاشعري ومؤيداً اعتقاده ، وناصراً طريقته ، سكن بغداد وصـنف التصـانيف الكثيـرة

تعتمد على مفهوم انفصاله انفصالاً تاماً عن النصوص الأخرى داخل الثقافة ، سواء في ذلك الشعر او النثر[1] "[2] .

وأما خطة التعقيل التي تقر المماثلة الدينية بين القرآن وسواه من النصوص الدينية فماثلة ايضاً في مشروع نصر حامد أبو زيد حيث دعا الى تطبيق الهرمنيوطيقا[3] على النص القرآني[4] وهي نزعة تأويلية ومنهجية غربية كانت الكتب المقدسة كالانجيل والتوراة ميدان بحثها ودراستها[5] ، ولا يخفى الفارق ما بين النص القرآني وما بين هذه الكتب المحرفة فلا يمكن إخضاع النص السماوي للتعقيل البشري إخضاعا كاملاً دون النظر إلى ما ينطوي عليه من مسائل غيبية لا يمكن تعقيلها وفهمها الا في ضوء ما يفصح النص القرآني هو عن نفسه وما يكشفه من طرق البيان والتفسير لذاتيته .

كما أن خطة التأريخ التي تقر المماثلة التاريخية ما بين القرآن والنصوص الأخرى هي ايضاً حاضرة في مشروع نصر حامد أبو زيد وذلك من خلال موقفة من اسباب النزول وقاعدة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) إذ يدعو نصر حامد أبو زيد الى حصر الاحكام بملابساتها وظروفها التاريخية دون تعميم لها على الحوادث اللاحقة لها وإن تشابهت العلل والاسباب[6] ، وبهذا الاعتبار يكون النص القرآني نصاً تاريخياً مرهوناً بالحالة التي نزل من أجلها .

كإعجاز القرآن ، توفي سنة 403هـ ببغداد . ينظر : وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان ، أحمد محمد بن =خلكان : 98/4 ، حققه : يوسف علي الطويل ومريم قاسم الطويل ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1419هـ-1998م .

(1) ينظر : إعجاز القرآن ، محمد بن الطيب الباقلاني : 328-329 ، تحقيق أحمد صقر ، دار المعارف ، مصر ، د.ت .

(2) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 143 .

(3) الهرمنيوطيقا : هي علم التفسير وهي تهتم بكل من شكل ومضمون التفسير . وقد نبع المفهوم من عملية تفسير النصوص الدينية ، وتقوم الهرمنيوطيقا على المذهب القائل بانه بالامكان فهم عبارة ما في علاقاتها بمجمل الحوار فقط أو رؤية للعالم تشكل هذه العبارة جزء منها . ينظر : معجم المصطلحات الحديثة ، سمير سعيد حجازي : 285 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1426هـ-2005م .

(4) ينظر : الفصل الثاني ، المبحث السادس من هذه الاطروحة .

(5) ينظر : الهرمنيوطيقا أو اسم الفلسفة الآخر ، عبد العزيز العيادي : 79 ، وينظر : الهرمنيوطيقا المصطلح والمفهوم ، منى طلبة : 133 ، البحثان منشوران في مجلة اوراق فلسفية ، العدد العاشر ، نقلاً عن شبكة الانترنيت : www.akhawia.com/archive/index.php/t-118265.htm

(6) ينظر : الفصل الرابع ، المبحث الرابع من هذه الاطروحة .

ونخلص من هذه المقارنة من طروحات نصر حامد أبو زيد مع خطط القراءة الحداثية للنص القرآني ، بأن نصر حامد أبو زيد هو أحد ابرز رواد التيار الحداثي المنحرف وأن تصنيف كثير من الباحثين الإسلاميين له بأنه أحد أعمدة الحداثة العربية[1] نراه تصنيفاً دقيقاً والله أعلم .

ومما يجب ذكره هنا ما أورده زكي الميلاد في الفرق بين تبني العرب لمعطيات الحداثة الغربية وبين تبني الغربيين لها حيث يقول "والفارق الأساسي والمهم بيننا وبين الغرب في مسألة الحداثة والتراث ، ان الغرب استوعب تراثه وهضمه وابتكر ما هو أرقى منه ، فمن المبرر عنده الانشغال بالحداثة على حساب التراث ، ثم ان الماضي عند الغرب ليس هو الماضي الذي يعتز ويفتخر به ، فكل مجده هو ما حققه في القرن الأخير ، بينما نحن لم نستوعب تراثنا ولم نهضمه ، او نحاول اكتشافه والتعرف عليه . ثم إن الماضي عندنا هو الماضي الذي يمثل مجدنا وعزتنا وحضارتنا ، ولم نصل بعد الى ما هو أفضل او نحقق ما هو أرقى منه . من هنا خصوصيتنا في التعامل مع تراثنا . كما لا نستطيع ان نُحكّم الحداثة الغربية في قراءة تراثنا ، لان منهجيتنا تصل بنا إلى القطيعة مع التراث قبل هضمه وتمثله . وهذا ما وقع فيه الفكر العربي الذي أراد أن يقرأ التراث ، أو بتعبير أدق ان يتعامل مع التراث من خلال منهجية الحداثة الغربية"[2] .

---

[1] ينظر : الحداثيون العرب والقرآن الكريم ، الجيلاني مفتاح : 76-85 ، ط1 ، دار النهضة ، دمشق ، 1427هـ-2006م ، والماركسلامية والقرآن ، محمد صياح المعراوي : 338 ، ط1 ، 1421هـ-2000م ، والحداثة جدلية النشأة والتداعيات : 37 ، والانحراف المعاصر في تفسير القرآن : 514 .

[2] الفكر الإسلامي قراءات ومراجعات ، زكي الميلاد : 77 ، ط1 ، مؤسسة الانتشار العربي ، لندن ، 1999م .

المبحث الرابع
الأسس الثقافية التي شكلت فكر نصر حامد أبو زيد ومنهجه في التفسير

إما الأسس الثقافية التي شكلت فكر[1] نصر حامد أبو زيد ومنهجه[2] في التفسير فمنها :

1- أفكار المعتزلة[3] :

تأثر نصر حامد أبو زيد بحكم دراسته في الماجستير في رسالته الاتجاه العقلي في التفسير بأفكار المعتزلة وإن ظهر محايداً في رسالته[4] هذه إلا أنه في كتاباته التي تلت هذه المرحلة أبدى نصر حامد أبو زيد تأييده للمعتزلة وما طرحوه من أفكار محاولاً توظيفها في منهجه في التفسير ، ومن ابرز هذه الأفكار ما يأتي :

أ- قول المعتزلة بخلق القرآن :

يعلق نصر حامد أبو زيد على مقولة خلق القرآن لدى المعتزلة بعد مناقشتها بقوله : "والتصور الذي يطرحه المعتزلة والذي حاولنا شرحه فيما سبق هو التصور الأكثر ملاءمة لروح العقيدة"[5] ، ثم وظف مقولة خلق القرآن في القول بتأرخيته[6] .

---

(1) الفكر : إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة مجهول ، ويقال لي في الأمر فكر ونظر ورؤية ، ينظر المعجم الوسيط مادة (فكر) : 698/2 .

(2) المنهج : مجموعة من الخطوات العقلية المتبعة في اكتشاف وإيضاح حقيقة ما ، او مجموعة الخطوات المنطقية المتبعة في معالجة مسألة او ظاهرة ما من الظواهر. ينظر : معجم المصطلحات الحديثة : 262.

(3) المعتزلة : ويسمون اصحاب العدل والتوحيد ويلقبون بالقدرية والعدلية اتفقوا على ان كلامه تعالى محدث مخلوق في محل [اللوح المحفوظ] ، وهو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه ، واتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته واتفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالابصار في دار القرار واتفقوا على ان العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها ، وافترقت الى طوائف لكل طائفة المقالة التي تميزت بها عن غيرها . ينظر الملل والنحل ، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني : 40039/1 ، تحقيق : محمد عبد القادر الفاضلي ، المكتبة العصرية ، بيروت ، 1423هـ-2003م .

(4) حيث اكتفى نصر حامد أبو زيد بعرض وتحليل خلاف المعتزلة والأشاعرة حول قضية القول بأزلية القرآن أم القول بخلقه ولم يرجح بينهما ، ينظر : الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة ، نصر حامد أبو زيد : 71-80 ، ط5 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، 2003م .

(5) النص والسلطة والحقيقة ، نصر حامد أبو زيد : 74 ، ط4 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، 2000م .

(6) ينظر : الفصل الثاني ، المبحث الثاني من هذه الاطرحة .

ب- المجاز عند المعتزلة :

نجد نصر حامد أبو زيد يشيد بدور المعتزلة في تفعيل المجاز كأداة من أدوات التأويل بقوله : "لقد قام المعتزلة بدور بناء في تأويل النصوص التي بدا أنها محددة بمصير الجمود مع تغير العصر بما أحاطه من تدفق ثقافي من كل المحيطات الفارسية والهندية واليونانية والمصرية . كانت بلورة مفهوم المجاز بمثابة أداة ناجحة جداً في استعادة حيوية ونظارة المعاني والدلالات التي كانت مهددة بالشحوب"[1] وتأثر نصر حامد أبو زيد باستعمالات المجاز وتوسع المعتزلة فيه حمله هو كذلك إلى نفي جملة من الحقائق القرآنية باسم المجاز وبتوسع أكبر مما كان عليه المعتزلة[2] .

جـ- النزعة العقلية لدى المعتزلة :

هذه النزعة ماثلة في تقديمهم للعقل على النقل إذ يقول القاضي عبد الجبار[3] : "فاذا دل العقل على وجوب الشيء وحسنه صار مأذوناً فيه من قبل الله"[4] ويقول كذلك "او منع دليل العقل من الشيء فالواجب في الشرع إذا ورد ظاهره بما يقتضي ذلك ان نتاوله بما يتفق والعقل"[5] .

وهذه النزعة ماثلة في فكر نصر حامد أبو زيد وعلاقة العقل بالنص القرآني فيقول : "ولا خلاص من تلك الوضعية [في سياق كلامه عن الجماعات الدينية وحال الأمة] إلا بتحرير العقل من سلطة النصوص الدينية[6] ، وإطلاقه حراً يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعي

---

(1) الخطاب والتأويل : 264-265 .

(2) ينظر : الفصل الثاني ، المبحث الرابع من هذه الاطروحة .

(3) القاضي عبد الجبار : هو عبد الجبار احمد بن عبد الجبار الهمذاني الاسد آبادي ابو الحسين ، قاض اصولي كان شيخ المعتزلة في عصره وهم يلقبونه قاضي القضاة .. ولي القضاء بالري ومات فيها سنة 415هـ له تصانيف كثيرة منها : تنزيه القرآن عن المطاعن ، والآمالي والمجموع في المحيط بالتكليف ، وشرح الأصول الخمسة ، والمغني في أبواب العدل والتوحيد ، ومتشابه القرآن ، وتثبيت دلائل النبوة ، ينظر : الأعلام ، خير الدين الزركلي : 73/3 ، 2-274 ، ط6 ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 2005م .

(4) المغني في أبواب العدل والتوحيد : القاضي عبد الجبار : 413/14 ، تحقيق مصطفى السقا ، القاهرة ، 1965 .

(5) المصدر نفسه : 280/13 ، تحقيق أبو العلا عفيفي ، القاهرة ، 1962م .

(6) ترك نصر حامد أبو زيد تحديد مفهوم مصطلح النصوص الدينية ، سواء كانت القرآن أم السنة أم اقوال العلماء من قبل القارئ لسياق كلامه كما ذكرنا ذلك في ص : 16 ، فهو مصطلح حمال اوجه لديه لكنه في

والانساني ، كما يتجادل مع الغيب والمستور ، فينتج المعرفة التي يصل بها إلى مزية من التحرر ، فيصقل أدواته ، ويطور آلياته"[1] .

فالآليات التي ابتدعها نصر حامد أبو زيد لقيام العقل بتأويل النص القرآني كثيرة وسأبين ذلك مفصلاً في الفصل الثاني من هذه الأطروحة .

2- الأدب ومنهج التحليل الأدبي للقرآن وتنظيرات محمد أركون[2] :

أجاب نصر حامد أبو زيد عن سؤال حول مصدر الأفكار التي كانت اكثر تأثيراً في تكوينه الفكري ، وبمن تأثر من الأشخاص ؟ فقال : "من الأدب انفتح الباب إلى القراءات الفكرية : بدأت التعرف على العقاد[3] وطه حسين[4] من خلال أعمالهما الإبداعية والتي نقلتني بدورها إلى أعمالهما الفكرية فقرأت (الله) للعقاد كما قرأت كل العبقريات ، وقرأت لطه حسين علي هامش السيرة ، والفتنة الكبرى ، وحياة محمد لمحمد حسين هيكل ... الخ ، ثم يقول : وتجاوب معه اهتماماتي الأدبية منهج التحليل الأدبي للقرآن ، كما قرأته في كتابي مشاهد

=هذا السياق لا يخرج عن كونه دالاً إما على القرآن أو السنة لان قوله يتجادل مع الغيب والمستور يدل على ذلك لان الحديث عن الغيب هو من اختصاص القرآن والسنة وقد يريد كليهما والله أعلم .

[1] الخطاب والتأويل : 134 .

[2] محمد أركون : باحث جزائري الاصل ، درس بالجزائر وفرنسا ثم استقر بفرنسا ليتولى التدريس بها منذ سنة 1956م في معاهد وجامعات مختلفة . حاضر في جامعات عربية وإسلامية وأوربية وامريكية له مؤلفات في الدراسات القرآنية مثل قراءات القرآن 1982م ، الفكر الإسلامي 1987م ، ينظر : الإنسان والقرآن وجهاً لوجه : احميدة النيفر : 137 ، ط1 ، دار الفكر ، دمشق ، 1421هـ-2000م .

[3] العقاد : هو عباس بن محمود العقاد بن مصطفى العقاد ، إمام في الأدب ، مصري من المكثرين كتابة وتصنيفاً مع الإبداع ، اصله من دمياط ، كان موظفاً بالسكة الحديدية ثم وزارة الأوقاف وعمل معلماً في بعض المدارس الأهلية وتعلم اللغة الألمانية ثم الفرنسية له (83) كتاباً في أنواع مختلفة من الأدب الرفيع منها كتاب ، عن الله ، وعبقرية محمد ، وعبقرية خالد ، ورجعة ابي العلاء ، وسعد زغلول ، توفي عام 1964م . ينظر : الأعلام : 266/3 .

[4] طه حسين بن علي بن سلامة : الدكتور في الأدب من كبار المحاضرين جدد المناهج واحدث ضجة في عالم الأدب العربي ، ولد في قرية الكليو من محافظة المينا بالصعيد المصري بدأ حياته بالأزهر 1902 ثم الجامعة المصرية القديمة ، وهو أول من نال شهادة الدكتوراه منها عام 1914م بكتاب تجديد ذكرى ابي العلاء وسافر في بعثة إلى باريس فتخرج بالسوربون 1918م برسالة في الدكتوراه بعنوان فلسفة ابن خلدون ، وعاد إلى مصر ، فأتصل بالصحافة ، وعين محاضراً في كلية الآداب في جامعة القاهرة ، ثم كان عميداً لتلك الكلية ، فوزيراً للمعارف ، وفي هذه البرهة تمكن من جعل التعليم الثانوي والفني مجاناً ، وكان من أعضاء المجمع العلمي العربي المراسلين بدمشق ، ثم رئيساً لمجمع اللغة بمصر ، له مؤلفات كثيرة منها الأدب الجاهلي وحديث الأربعاء والشعر الجاهلي ، توفي عام 1973م ، ينظر : الاعلام : 231/3 .

القيامة في القرآن والتصوير الفني في القرآن لسيد قطب[1] . هذا بالإضافة إلى التساؤل الذي أثاره محمد قطب في كتابه (منهج الفن الإسلامي) حول إمكانية استخلاص نظرية جمالية إسلامية[2] . لم انتبه إلى أن هذا السؤال وذلك المنهج كانا مطروحين في الدوائر الأكاديمية إلا بعد دخولي الجامعة . كان المنهج الذي طرحه الشيخ أمين الخولي[3] لضرورة الدرس الأدبي للقرآن الكريم وأسبقيته لأي درس آخر ، تطويراً لإرهاصات محمد عبده[4] وتعديلاً لمقولات طه حسين ، وهو المنهج الذي حاول تلميذ أمين الخولي شكري عياد ومحمد احمد خلف الله تطبيقه في دراستين : الأولى منها تتناول الحساب واليوم الآخر في القرآن الكريم بينما تتناول الثانية الفن القصصي في القرآن الكريم"[5] .

وبَيَّن نصر حامد أبو زيد طبيعة هذا الاتجاه في الدراسات القرآنية الذي يعتبر نفسه امتداداً له بقوله : "هذا الخط في الدراسات القرآنية يبدأ مع الشيخ محمد عبده الذي تكلم عن

---

(1) سيد قطب بن إبراهيم ، مفكر إسلامي مصري ، من مواليد قرية موشا في أسيوط 1906م ، تخرج في كلية دار العلوم بالقاهرة لسنة 1934م ، وعمل في جريدة الأهرام وكتب في مجلتي الرسالة والثقافة وعين مدرساً للعربية فموظفاً في ديوان وزارة المعارف ، ثم مراقباً فنياً للوزارة ، وأوفد في بعثة لدراسة برامج التعليم في أمريكا ، ولما عاد انتقد البرامج المصرية وكان يراها من وضع الإنكليز وطالب ببرامج تتماشى والفكرة الإسلامية ، انضم الى الأخوان المسلمون فترأس قسم نشر الدعوة وتولى تحرير جريدتهم سنة 1953م وسجن معهم فعكف على تأليف الكتب ونشرها وهو في سجنه إلى ان صدر الأمر بإعدامه سنة 1966 ، من كتبه في ظلال القرآن ، والنقد الأدبي أصوله ومناهجه ، والتصوير الفني في القرآن ، ومعالم في الطريق ، ينظر : الاعلام : 147/3-148 .

(2) ينظر : منهج الفن الإسلامي ، محمد قطب : 135 ، ط2 ، دار الشروق ، القاهرة ، 1427هـ-2006م .

(3) أمين الخولي : من أعضاء المجمع اللغوي بمصر ، ولد في قرية شوشاي بالمنوفية وتعلم بالأزهر وتخرج بمدرسة القضاء الشرعي وعين مسؤولاً للشؤون الدينية في السفارة المصرية بروما فاحدث أزمة حملت الحكومة الإيطالية على طلب نقله ، وعين استاذا في الجامعة المصرية ثم صار وكيلاً لكلية الآداب إلى سنة 1953 فمديراً للثقافة العامة بوزارة التربية والتعليم إلى سنة 1955م وبها أحيل إلى المعاش ، ومثل مصر في عدة مؤتمرات وتوفي بالقاهرة 1966م من كتبه البلاغة العربية ، وكناش في الفلسفة ، والمجددون في الإسلام والأدب المصري ، ومشكلات حياتنا اللغوية ، ينظر : الإعلام : 16/1 .

(4) محمد عبده : من مؤسسي النهضة المصرية الحديثة وكبار الدعاة إلى التجديد والإصلاح في العالم الإسلامي ولد بمحافظة البحيرة سنة 1845م ، حفظ القرآن ثم التحق بالأزهر فاتجه لدراسة العلوم الطبيعية والتاريخية إلى جانب الدراسات الإسلامية والتقى في القاهرة جمال الدين الأفغاني وتأثر به تأثر كبيراً ، وأخذ ينشر آراءه الحرة الحديثة مما أثار عليه مقام المحافظين ، فعزل من وظيفته في الأزهر ، وبعد الثورة العرابية ، أذِنَ له بالعودة إلى مصر ، واشتغل بالقضاء ، ثم أخذ يرقى إلى أن أصبح مفتياً للديار المصرية ، واستمر يشغل هذا المنصب حتى وفاته ، من كتبه رسالة التوحيد ، والإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية ، وتفسير جزء عم . ينظر : الأعلام : 252/6 .

(5) ينظر : الخطاب والتأويل : 220-223 .

التمثيل في القرآن واعتبر ان القصص القرآني تمثيلات بما فيها قصة آدم وخروجه من الجنة . والتمثيل هنا مفهوم بلاغي[1] للشيخ محمد عبده ، وان استخدم لغة تقليدية ، فقد وضع حجر الأساس لهذه التوجه[2] وجاء بعده طه حسين ودفع المنهج إلى الإمام في كتبه كلها ، لكن في الأخص كتابه الشعر الجاهلي عندما أشار إلى القصة القرآنية عن إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام ليس من الضرورة اعتبارها واقعة تاريخية ، وواصل بعده أمين الخولي عندما اعتبر أن أدبية القرآن هي السمة الأساسية التي تسبق أي سمة أخرى ، وأن التحليل الأدبي وفن القول يسبقان أي تحليل فلسفي أو فقهي ، وهذا المنهج طبقته عائشة عبد الرحمن[3] في التفسير البياني ومحمد احمد خلف الله في رسالته الفن القصصي في القرآن[4] وشكري عياد

---

(1) التمثيل لغة : مصدر الفعل مثَّل الشيء تمثيلاً لفلان : صوَّره له بالكتابة ونحوها حتى كأنه ينظر إليه ، تحدث عنه أبو عبيده في مجاز القرآن وسماه التشبيه وتشبيه التمثيل وهو في اللغة التشبيه أيضا ، وقد جعل له قدامه بن جعفر باباً خاصاً في كتابه نقد الشعر . وعرفه اصطلاحاً فقال : هو ان يريد الشاعر إشارة إلى معنى فيضع كلاماً يدل على معنى آخر ، وذلك المعنى الآخر والكلام منبئان عما أراد ان يشير إليه ويسمى بالتشبيه التمثيلي عند القزويني والسكاكي والجرجاني ، ينظر : المعجم المفصل في علوم البلاغة ، البديع والبيان والمعاني ، إنعام فوال عكاوي : 424 ، ط3 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1427هـ-2006م .

(2) هذا التوجه واجه انتقادات لم تنقص من قدر الشيخ محمد عبده لمكانته العظيمة وفضله الذي قدمه في الدفاع عن الإسلام ، ينظر : المفسرون مدارسهم ومناهجهم ، فضل حسن عباس : 1/74-75 ، ط1 ، دار النفائس ، عمان ، 1427هـ-2007م .

(3) عائشة بنت عبد الرحمن الشاطئ ، تخرجت من كلية الآداب قسم اللغة العربية من جامعة القاهرة بتقدير امتياز 1936م ثم حصلت على الماجستير مع مرتبة الشرف سنة 1941م وتزوجت من استاذها أمين الخولي ، من أهم كتبها التفسير البياني للقرآن الكريم ، توفيت 1998م ، ينظر : موسوعة اعلام الفكر الاسلامي ، محمود حمدي زقزوق : 585 ، القاهرة ، 1425هـ - 2004م .

(4) من اخطر ما ذهب إليه في رسالته هذه قوله : "ولاحظت ان القرآن لم يقصد إلى التاريخ من حيث هو تاريخ إلا في النادر الذي لا حكم له" ، الفن القصصي في القرآن الكريم : محمد احمد خلف الله : 7 ، ط3 ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، 1965م .

فهو ينفي واقعية القصص القرآني ويحيله إلى خيال ، فواجه كثيراً من الردود منها رد للمؤلف : نوح الفقير إذ يقول فيه : القصة القرآنية حقيقة لا خيال ، مؤيدة بالواقع لا تصادم التاريخ ، فإذا تحدثت فإنما تتحدث عن أشخاص وُجِدوا حقيقة وقصة لم تنسج خيالاً كدأب القصة الأدبية . وقد حاول بعض المؤلفين الطعن في واقعية القصة القرآنية إذ قدم محمد احمد خلف الله أطروحة جامعية سماها (الفن القصصي في القرآن) تقوم على أن القصص القرآني عمل فني خاضع لأسس الفن ، من خلق وابتكار ، من غير التزام بصدق التاريخ والواقع .

ويبدو انه خلط بين القصة الأدبية والقرآنية وهناك فرق بين كلام الله عن كلام البشر من هذه الفروق :

1- القصة القرآنية كلام الله وكلام الله منزه عن التصوير الذي لا يلتزم الواقع التاريخي ، إما القصة الأدبية فأكثرها خيال .=

في رسالة الماجستير ، وأنا أعتبر نفسي تواصلاً مع هذا الخط في سـياق تطـور النظريـة الأدبية[1] وعلم النصوص[2] "[3] .

والحق أن محمد عبده بمنهجه في التفسير يختلف عن منهج نصر حامد أبو زيد ، إذ إن أهم أسسه التفسيرية هي شمول وعموم معاني القرآن إلى يوم القيامة[4] ، وهذا يتعارض مـع

=2- القصة القرآنية ربانية معجزة لا يقدر البشر على الإتيان بمثلها والأدبية متطورة متجددة قد يفـوق فيهـا التلميذ أستاذه .

3- القصة القرآنية أزلية أبدية لا تتغير وان تعددت أساليبها بينما الأدبية قابلة للتغيير .

4- كثير ما تقترن القصة القرآنية بكلمة الحق كقوله تعـالى : ﴿ نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِٱلْحَقِّ ﴾ الكهـف : كما يصف تعالى القصـص القرانـي بقولـه ﴿ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ ﴾ يوسف : ١١١ ، اما الادبية لا يستطيع احد ادعاء الحقيقة في كل شيء فيها ولا تخلو مـن الـزور والكذب . ينظر : عبق الريحان في علوم القرآن : نـوح الفقيـر : شوال محرم صفر — محرم محرم صفر ، طمحرم ، المكتبـة الوطنية ، عمان ، صفر صفر ربيع ثان محرم هـ — محرم شوال شوال صفرم .

ومن الملفت للنظر مدح المستشرقين لمحمد احمد خلف الله كالمستشرق جومييه في كتابه (تفسـير المنـار) وهو رسالة تقدم بها للحصول على الدكتوراه يؤرخ فيها لمدرسة محمد عبده والمستشرق بـالجون فـي كتابـه (تفسير القرآن في العصر الحديث) ينظر : الفكر الديني في مواجهة العصر ، دراسة تحليلية لاتجاهات التفسـير في العصر الحديث ، عفت محمد الشرقاوي : رمضان جمادى ثان ، رجب رجب ، طصفر ، دار العودة ، بيـروت ، رمضان رجب رمضان محرم .

[1] النظرية الأدبية : وهي كافة القواعد والمفاهيم والفروض التي تحدد مقدمات العمل الأدبـي ، وخصائصـه الفنية وطبيعة علاقاته مع دوائر العلوم الإنسانية . ينظر : معجم المصطلحات الحديثة : 273 .

ويبدو لي : أن تركيز مدرسة الخولي على السمة الأدبية للقرآن دون باقي السمات التي يتميز بها القرآن لـيس في محلة فالسمة التشريعية التي تدل عليها آيات التحليل والتحريم والسمة العقلية (بمعنـى مخاطبـة العقـل) وما تضمنه القرآن من محاجات عقلية وسمات أخرى لا تتعارض مع كون القرآن يتصف بأعلى درجـات الأدب والبلاغة لكن التركيز على هذا الجانب وترك الجانب الآخر تعني إلغاء لجزء من المكـون القرآنـي ... كما أن فهم النص القرآني فقط من خلال المنهج الأدبي معناه إلغاء لآليات أصولية اتفق عليهـا العلمـاء في الاستنباط والفهم والتي أخذت من ذات النص القرآني ومن الهدي النبوي ، ولم تكـن مفارقـة بطبيعتهـا لطبيعة النص القرآني والله أعلم .

[2] علم النصوص : مفهوم جديد استقر استخدامه في اللغة الفرنسية منذ عام 1982 للدلالة على تحليل وتفسـير أي نمط من النصوص والسياقات المتعددة التي ترتبط بها ، معتمداً في تحقيق ذلك علـى مفـاهيم ومبـادئ العلوم الإنسانية كافة ، من اجل فهم وشرح قراءات أو تصرفات الأفراد أو الجماعات مـن خـلال بنيـات سطحية تبين مضامين أو أهداف معينة . ينظر : معجم المصطلحات الحديثة : 227 .

[3] حوار أجراه : محمد علي الاتاسي مع نصر حامد أبو زيد بتاريخ 2002/10/18 بدمشـق تحـت عنـوان القـرآن نـص تـاريخي وثقـافي نقـلاً مـن شـبكة الانترنيـت موقـع ملحـق النهـار الثقـافي : http://www.box.net/shared

[4] ينظر : القرآن والتفسير ، عبد الله محمود شحاته : 139 ، الهيئة المصرية العامة للكتاب .

دعوى نصر حامد أبو زيد القائلة بتاريخية النص القرآني ، علماً أن محمد عبده لم يخرج عن إطار المنهج الأصولي في التفسير[1] .

وأما مدرسة أمين الخولي المسماة بمدرسة الأمناء ومنهجها في التفسير الذي لخصته عائشة بنت الشاطئ في كتابها التفسير البياني يتعارض مع نصر حامد أبو زيد في أكثر من جانب منها موقف هذه المدرسة من الإعجاز القرآني وأسباب النزول وجوانب أخرى[2] وإن التقت مع نصر حامد أبو زيد في موقفه من القصص القرآني من كونه خاضعاً للاجتهاد[3] فلا يمكن اعتبار منهج نصر حامد أبو زيد تواصلاً مع هذا الخط بكل تفصيلاته لكن هناك نقاط التقاء وافتراق .

فضلاً على ان طه حسين رجع عن أفكاره بقوله : "إذا وجد نص ديني صريح ، فالحكمة والواجب يقتضيان الا تعارض النص ، وليس هناك أي مقتض يسمح لنا ان نعدل عن نص القرآن . واذا احترمت الدولة الإسلام ، فلابد أن تحترمه جملة وتفصيلاً"[4].

اما سيد قطب فكثير من تفسيراته تؤكد رأيه في واقعية القصص القرآني[5] . كما هو موقف محمد قطب ايضاً[6] إلا أن نصر حامد أبو زيد لا يأخذ الا ما ينسجم مع منهجه في التفسير ، كما نجده في حواره هذا لا ينفك أن يعلن عن الشخصية الأكثر إفادة له في قضية المنهج الذي تبناه في التفسير يقول : "محمد اركون مشغول بهذه القضايا أي القضايا النظرية ، ويجب ان اقول لك اني مدين له كثيراً في موضوع المنهج لكن انشغال اركون بهذا الموضوع لا يسمح له بالاشتغال كثيراً بما وراء ذلك ، انت يمكن ان تبذل عمرك كله في الكلام عن الوصفة والمقادير ، انا احب ان ادخل المطبخ واجرب"[7] .

---

(1) تطور تفسير القرآن ، محسن عبد الحميد : 224 ، بيت الحكمة ، جامعة بغداد ، د.ت .

(2) ينظر : التفسير البياني القرآن الكريم ، عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ : 1/10-11 ، ط4 ، دار المعارف ، مصر ، 1394هـ-1974م .

(3) ينظر : نقد الخطاب الديني : 118 . ونظرية التصوير الغني عند سيد قطب ، صلاح عبد الفتاح الخالدي : 256 ، ط1 ، دار الفرقان ، عمان ، 1403هـ-1983م .

(4) لجنة مشروع الدستور ، محضر لجنة الحريات والحقوق والواجبات العامة ، الجلسة السابعة ، ص:81 ، 121 ، طبعة القاهرة ، وزارة الارشاد القومي ، نقلاً عن كتاب التفسير الماركسي للإسلام : 123 .

(5) ينظر : في ظلال القرآن ، سيد قطب : 144/2 ، ط5 ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، 1386هـ-1967م .

(6) ينظر : منهج الفن الإسلامي : 157 .

(7) جزء من حواره مع محمد علي الأتاسي ، ينظر العنوان بهامش (3) ص25 .

والذي يقرأ تنظيرات محمد أركون حول تفسير النص القرآني ودعوته للتاريخية ولتطبيق الالسنيات الحديثة في اللغة وهجر الآليات الاصولية في الفهم والتي يصفها بالتقليدية[1] يجدها ماثلة تماماً في منهج نصر حامد أبو زيد في التفسير .

رابعاً – **ثقافته الماركسية :**

يبدو تأثر نصر حامد أبو زيد بالماركسية كفكر مادي في سياق كلامه وهو ينتقد فهم الاسلاميين لها حيث نجده ينفي الالحاد عنها وذلك في قوله : "إن الشيوعية في فهمها العامي والمبتذل بحكم ايديولوجية[2] التشويه ايضاً مذهب الحادي[3]"[4] كما يظهر تأثره بها من خلال قربه من احد الاحزاب الاشتراكية وحرصه على الاشتراك بأنشطة هذا الحزب ومعلوم ان الاشتراكية من اهم معتقدات الفكر الماركسي[5] إذ يقول : "وجدتني دائماً اقرب من الوجهة السياسية والفكرية الى حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي الذي بدأ منبراً من منابر الاتحاد الاشتراكي العربي بصيغته الليبرالية ونزوعه الاشتراكي والقومي الوحدوي ومقاومته للتبعية في كل اشكالها وانماطها ، لكني لم أكن ابداً عضواً عاملاً بالمعنى الحزبي ، وإن شاركت في كثير من الندوات والانشطة الثقافية وما زلت احرص على هذه المشاركة"[6] ، كما نجد ان اكثر النظريات الماركسية حضوراً في فهم تفسير النص القرآني لدى نصر حامد أبو زيد هي نظرية المعرفة وفكرة التغيير في الماركسية ، اما نظرية المعرفة فتتلخص بالآتي :

---

(1) تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، محمد أركون : 23–24 ، ترجمة هاشم صالح ، ط3 ، مركز الانماء القومي ، بيروت ، 1998م .

(2) الايديولوجية مصطلح له استعمالات كثيرة يفصح عنها السياق عادة فيطلق على الفكر التبريري او النفعي كما يطلق على العقيدة والفلسفة والضمير ، ويطلق أيضا على الأفكار التي تدعي امتلاك الحقيقة او على النظرة الذاتية على موضوع معين او باعتبارها منظوراً يحدد للإنسان معايير الخطأ والصواب وفقاً لقوانين الوجود الاجتماعي وهي قوانين ليست حتمية ولا ضرورية ، ينظر : مفهوم الايديولوجيا : عبد الله العروي : 94 ، 128 ، ط7 ، والمركز الثقافي العربي ، بيروت ، 2003م . والمسألة الثقافية في الوطن العربي : 282–283 ، والتفكير في زمن التكفير : 130 .

(3) يعلق محمد عمارة على هذا الكلام بقوله : "ولعل دعوى نصر حامد أبو زيد ايمان الشيوعية ونفي الالحاد عنها هي من نكات عقد التسعينات" ينظر : التفسير الماركسي للإسلام : 40 .

(4) التفكير في زمن التكفير : 131 .

(5) ينظر : أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي بحوث حول العقائد الوافدة ، صابر طعيمة : 231 ، 237–249 ، ط1 ، عالم الكتب ، بيروت ، 1404هـ–1984م .

(6) الخطاب والتأويل : 220 .

محرمة– يستطيع الانسان ان يعرف الاشياء عن طريق حواسه ويستطيع ان يحصل على معرفة صحيحة عن هذا الطريق .

2- المعرفة الصحيحة ليست في انطواء الذات على نفسها واجترارها للأفكار ولكنها انعكاس لصيرورة الأشياء على النفس الإنسانية وعلى هذا الأساس لا يكون هناك انفصال بين الفكر والواقع الخارجي[1] .

أما فكرة التغيير في الماركسية فتتلخص : "بأن كل شيء في الوجود يتغير ايا كان هذا الشيء وعلى هذا الأساس إذا كان للقيم الدينية والأخلاقية وجود فلابد أن يطرأ عليها التغير طبقاً للمبدأ العام للتطور ، وعلى هذا ترى الماركسية : أن كل إنسان يعتقد بوجود قيمة ازلية ثابتة يكون مخطئاً كل الخطأ"[2] .

4- التأويلية الغربية :

إذا كان نصر حامد أبو زيد متأثراً أكثر من كونه متبنياً للأفكار التي طرحت في العوامل السابقة[3] فهو في هذا المحور متبنٍّ لما أفرزته التأويلية الغربية الحديثة من معايير وأدوات في الفهم والتي تسمى ايضاً بالهرمنيوطيقا[4] مقابل مصطلح التأويلية في الاستخدام العربي[5] حيث نجده يمتدحها ويبين موقفه من نظرياتها بقوله : "صارت التأويلية باختصار هي جوهر ولب نظرية المعرفة[6] في محاولتها وصف فعل القراءة ... صحيح أننا نجد بعض نظريات التأويلية تبالغ احياناً في التركيز على فعالية الذات القارئة إلى درجة زعم موت المؤلف والوجود الوهمي للنص لحساب القارئ والمؤول . لكننا نجد أيضا على الجانب الآخر تأويلية تعلي من شأن القراءة الموضوعية المحايدة"[7] .

---

(1) ينظر : الفكر المادي الحديث وموقف الاسلام منه ، محمود عثمان : 259 ، مطبعة حسان ، القاهرة .

(2) الفكر المادي الحديث وموقف الاسلام منه : 275 .

(3) ذكر أن موقفه من أفكار المعتزلة لا يتجاوز حدود التأثر والاستشهاد بهم فيقول : أنا اليوم استشهد بهم فقط على كونهم قرائن ومواقف تاريخية أكثر مما استشهد بهم بحثاً عن مشروعية لفكرة اريد ان اطرحها . نقلاً عن حواره مع محمد علي الاتاسي ينظر العنوان بهامش : 25 .

(4) مر تعريفها بهامش (5) ، ص : 18 .

(5) ينظر : إشكاليات القراءة وآليات التأويل : 16 .

(6) نظرية المعرفة : هي جماع أصول الفلسفية والإنسانية والتجريبية بما فيها أصولها التطبيقية والمنهجية يستعين بها الناقد عند تحليل الآثار الأدبية والفنية ، ينظر : معجم المصطلحات الحديثة : 276 .

(7) الخطاب والتأويل : 177 .

وفي الحقيقة إن نصر حامد أبو زيد اختار من هذه النظريات الأكثـر تأكيـداً لذاتيـة المفسر والمؤول حيث تبنى ثنائية المعنى والمغزى لدى هيرش[1] في تعامله مع النصوص[2] ، فيقول : "ويقيم هيرش من جانب آخر تفرقة بين المعنى الذي اراده المؤلف والقصد ، وبـين المعنى الكامن في النص ولا يهمنا في النص الأدبي ما يعنيه المؤلف وما كان يقصده ، او ما أراد أن يعبر عنه وإنما الذي يعنينا بحق هو المعنى كما يعبر عنه النص وهذا المعنى يمكـن الوصول إليه من خلال فحص الاحتمالات العديدة التي يمكن ان يعنيها النص . ويجب علـى التفسير والهرمنيوطيقا ان تأخذ على عاتقها هذه المهمة ، وان تترك مجـال مغـزى الـنص بالنسبة للقارئ"[3] والذي دفعه لتبني معيار هيرش هذا ما ذكره عنه بقوله : "وتتزايـد عنـد هيرش نغمة الدفاع عن المؤلف [هنا ذكر المؤلف بمعنى المفسر] في مواجهة إهماله لحسـاب التجربة الحية عند ديلتي[4] ، او تجربة الوجود عند هيدجر[5] ، أو لحساب النص في النقـد

---

(1) هيرش : استاذ جامعي في التربية والانسانيات ومعروف في كتاباته في الادب الثقافي ولـد عـام 1928م ينتمي لأحد القوميات الامريكية وهو كاتب ومفكر بدأ دراسته بدراسة القصائد الرومانسـية مـن مؤلفاتـه ، تقييم الكلمات 1960 ، والبراءة والتجربة 1964 ، وشرعية التفسير 1967 ، واهـداف التفسـير 1976 ، ترجم له الاستاذ عمـاد احمـد عبـد الـرحيم ، نقـلاً عـن الموسـوعة الحـرة فـي شـبكة الانترنيـت www.en.wikiped.org .

(2) وهذا المعيار هو الذي طبقه نصر حامد أبو زيد في تفسير آية المواريث ، ينظر : الفصل الرابع ، المبحـث الأول من هذه الاطروحة .

(3) إشكاليات القراءة واليات التأويل ، نصر حامد ابو زيد : 48 ، ط4 ، المركز الثقافي العربـي ، بيـروت ، 1996 .

(4) ديلتي : او دلتاي : مثالي الماني ولد في بيبرش في اسرة دينية ، وتعلم بهايدبرج وبـرلين وخلـف لوتشـه بجامعة برلين ، وتأثر بنمط وفلسلفات هيجل وشيلنج وشيدلركاخر الرومانسية ، ويقول دلتاي إن الانسان بـه ميل دؤوب ان تكون له رؤية او فلسفة شاملة يستطيع بها تأويل الواقع وربط صورته بمبادئـه هـو نفسـه ومعانيه وقيمه التي يصدر بها أفعاله ، ويقول كل ما هو إنساني جزء من العملية التاريخية وينبغي تفسـيره تاريخياً ، فالانسان تاريخي في جوهره والدولة والاسرة والانسان تتحدد معانيهم باحوال وظروف تختلـف باختلاف العصور ، فكان مولده سنة 1833م وتوفي سنة 1911م ، ينظر : الموسوعة الفلسفية ، عبد المنعم الحفني : 182 ، دار المعارف ، سوسة ، د.ت .

(5) هيدجر : احد مؤسسي الوجودية والداعية الاساسي لها ، وقد كتب رسالته فـي الـدكتوراه تحـت اشـراف ريكرت وكان مساعداً لهوسيرل ودرس في ماربورغ وفرايبورغ ، اعماله الرئيسة ، الوجـود والزمـان ، ومدخل الى الميتافيزيقية ، وفلسفة هيدجر تربط النزعات اللاعقلانية عند كيركفارد بفلسفة الحيـاة وفلسـفة الظواهر عند هوسيرل ، وقد ولد سنة 1889م وتوفي سنة 1976م ، ينظر : الموسوعة الفلسفية ، روزنتـال ويودين : 565 ، ترجمة : سمير كرم ، دار الطليعة ، بيروت .

المعاصر"[1] .

ثم نجده يتبنى هرمنيوطيقا غادامر[2] بقوله : "وتعد الهرمنيوطيقا الجدلية عند غادامر بعد تعدلها من خلال منظور جدلي مادي ، نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية ، ونظرية الأدب فحسب ، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ اقدم العصور وحتى الآن"[3] .

وسبب اختياره غادامر هو : "ان اتجاه غادامر هو البدء من موقف المفسر الراهن باعتبار هذا الموقف (الوجودي) هو المؤسس المعرفي في الفهم"[4] فهو تأكيد لذاتية المفسر بما تمثله من ثقافته التي شكلها العصر الذي ينتمي اليه بينما نجده يستبعد هرمنيوطيقا شلير ماخر[5] مع اعتباره اباً للهرمنيوطيقا الحديثة[6] كما ينتقدها بقوله : "انه يحاول ان يتجنب سوء الفهم المبدئي في أي عملية تفسير ، ولكنه في هذه المحاولة لتجنب سوء الفهم يطالب المفسر مهما كانت الهوة التاريخية التي تفصل بينه وبين النص ، ان يتباعد عن ذاته . وعن افقه التاريخي الراهن ليفهم النص فهماً موضوعياً تاريخياً ، انه يطالب المفسر اولاً ان يساوي نفسه بالمؤلف ، وان يحل مكانه عن طريق إعادة البناء الذاتي الموضوعي لتجربة المؤلف من خلال النص . ورغم استحالة هذه المساواة من الوجهة المعرفية فان شليرماخر يعتبرها الأساس الهام للفهم الصحيح"[7] .

فنصر حامد أبو زيد يتبنى من النظريات التأويلية التي تعطي مساحة أكبر للتأويل وأكثر تأكيداً لفاعلية العقل المؤول مقارنة بالنظريات التي تلتزم بقصديات النص التي يحددها

---

(1) اشكاليات القراءة وآليات التأويل : 48 .

(2) غادامر : مفكر ومحلل الماني اشتهرت على يديه الدراسات التأويلية من خلال تأثره بهوسرل وهيدجر كان له تأثير واضح في فلسفة القرن العشرين في ميادين علم الاجتماع والجمال واللاهوت والنقد الأدبي ، من كتبه : الحقيقة والمنهج ، والفلسفة التأويلية ، والحوار والجدل ، وعمر العلم ، ولد سنة 1930 وتوفي سنة 1989 ، ينظر : موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، 470/1 .

(3) إشكاليات القراءة وآليات التأويل : 49 .

(4) المصدر السابق .

(5) شليرماخر : لاهوتي بروتسنتي وفيلسوف الماني ، وقد عمل عدة سنوات راعياً ومبشراً واستاذاً بجامعة برلين ، وقد استخرج الدين والأخلاقيات من المزاج الباطني للإنسان ، وقد ذكر شليرماخر ان قوانين الجدل ليست كلية ، وقد اضفى مزيداً من التطور على نقد (العهد القديم) من مؤلفاته الرئيسية : حديث في الدين وطور داخلي ، ولد سنة 1768م وتوفي سنة 1834م ، ينظر : الموسوعة الفلسفية ، روزنتال ويودين : 265 .

(6) اشكاليات القراءة وآليات التأويل : 23 .

(7) المصدر نفسه : 23 .

زمن النص ودور الكاتب له او بعبارة أخرى يحاول بتطبيق هذه النظريات على النص القرآني لقطع العلاقة ما بين النص القرآني ومصدره الإلهي وترك العقل للانفراد به بتأويله كيف يشاء بعيداً عن المقاصد الإلهية التي كان قد حددها النص في تشريعاته[1] وتجاوزاً لخصوصيات النص الإلهية التي لا يمكن ان تخضع دائماً لتساؤلات العقل بل تدعو لخضوع العقل لها في كثير من المسائل الغيبية وحتى الشرعية وتدعوه للتسليم بها وتمتدح الذين يؤمنون بالغيب إمعاناً منهم في عبوديتهم لله[2] .

5- **نظرية دي سوسير[3] اللغوية :**

يبدو ان تبني نصر حامد أبو زيد في تفسير النص القرآني نظرية دي سوسير هو امتداد لتأثره بفكرة المعتزلة حول اصل المواضعة في اللغة[4] والتي تقول أنها حدثت بالاصطلاح لا التوقيف[5] علماً ان جمهور العلماء قالوا بالتوقف في هذه المسألة[6] ، إذ أن فكرة المعتزلة هذه حول اصل المواضعة تلتقي مع نظرية دي سويسر القائلة ايضاً انها

---

(1) كما فعل ذلك نصر حامد أبو زيد حين فسر آية المواريث بعيداً عن نظرة الاسلام للاسرة وعن الفلسفة الشرعية ومقاصدها في قضية المواريث والتي ربطت ما بين نظام المواريث ونظام النفقات تحقيقاً للعدالة الاجتماعية ينظر : الفصل الرابع ، المبحث الاول من هذه الاطروحة .

(2) ينظر : البحر المحيط في اصول الفقه ، محمد بن بهادر الزركشي : 114/1 ، ط2 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1428هـ-2007م .

(3) دي سوسير : فيلسوف سويسري مؤسس علم اللسانيات الحديثة قام تلامذته باعداد محاضراته في علم اللغة عام 1916 كان لها ابلغ الاثر على العلوم اللسانية خاصة ، والعلوم الانسانية عامة ، وقد حاول تحديد موضوع علم اللغة ، بعد النظر الى شتى فروع العلوم الانسانية التي تتشابك وتتداخل وتكون نسيج النشاط اللغوي لدى البشر ، ولد عام 1857م ، وتوفي عام 1916م ، ينظر : قاموس مصطلحات النقد الادبي المعاصر ، سمير عجازي : 79 ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، 1990م .

(4) ينظر : الاتجاه العقلي في التفسير : 72 ، 80 .

(5) يقول القاضي عبد الجبار : "وصف بانه عربي [أي القرآن] وهذه الاضافة تقتضي تقدم المواضعة من العرب على كلماته ، وإن لم يكن في لغتها ما يبلغ هذا الحد من الفصاحة ، وهذا يوجب حدوثه لانه حدث بعد مواضعة العرب" ، متشابه القرآن ، عبد الجبار بن احمد الهمذاني : 389/1 ، تحقيق : عدنان محمد زرزور ، دار التراث ، القاهرة ، د.ت .

(6) ينظر الابهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول الى علم الاصول للقاضي البيضاوي ، تأليف ، علي بن عبد الكافي السبكي وولده عبد الوهاب بن علي السبكي : 151/1 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1424هـ-2004م .

بالاتفاق والتواطؤ أو بتسمية أخرى أنها عرفية[1] ، ويكشف عن هذا الالتقاء بينهما تحليل للدكتور هادي نهر يبين فيه قول كل منهما باعتباطية العلاقة ما بين الدال والمدلول لديهما حيث يقول : "وإذا كان الاسم لا يؤثر في مسماه البتة فلا وجود لعلاقة حتمية موجبة بين الدال والمدلول ، وهذا ما ذهب اليه اشهر اللسانين الغربيين في العصر الحديث إذ يقرر دي سوسير أن الرابط الذي يجمع بين الدال والمدلول رابط اعتباطي ، او بعبارة اخرى أننا نعني بكلمة دليل : المجموع الناتج عن الجمع بين الدال والمدلول ، يمكننا أن نقول وبصورة أبسط : إن الدليل اللغوي اعتباطي وهكذا فإن المتصور الذهني (أختٌ) لا تربطه أية علاقة داخلية بتتابع الاصوات التالية : الهمزة والضمة والخاء والتاء والتنوين الذي يقوم له دالاً ، ومن الممكن ان تمثله أية مجموعة أخرى من الاصوات[2] ، وإذا كان القول عند سوسير باعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول مبنياً على عدم وجود تداع طبيعي بين اصوات الكلمة المعينة في دلالتها على اللفظ المعين ، فإن القاضي عبد الجبار يتفرد باستدلال وجيه بناه على رأيه في أن اللغات البشرية تتباين فيها الاسماء للمسمى الواحد وإن لم يتغير حاله[3]"[4] ذلك أن اعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول تدل على عرفيتها يقول دي سوسير : "فالإشارة [الدال–المدلول] اعتباطية ، لذا فهي لا تخضع لاي قانون سوى قانون العرف ، ولما كانت تستند إلى العرف فهي اعتباطية"[5] ويذهب دي سوسير في نظريته إلى ابعد من ذلك في علاقة الدال [اللفظ] بالمدلول [المعنى] في أنها علاقة ليست مباشرة أو بسيطة فيقول : "الإشارة اللغوية تربط بين الفكرة والصورة الصوتية ، وليس بين الشيء [المعنى الخارجي] والتسمية [اللفظ العضلي] ولا يقصد بالصورة الصوتية الناحية الفيزياوية للصوت بل الصورة السايكولوجية[6] للصوت ، أي الانطباع او الاثر الذي تتركه في الحواس ... إن الطبيعة السايكولوجية للصور الصوتية

---

[1] ينظر : علم اللغة العام ، فردنيان دي سوسير : 131 ، ترجمة : يوئيل يوسف عزيز ، ط1 ، د.م ، 1988 ، ومناهج علم اللغة ، بريجيته بارنتشت : 110 ، ترجمة ، سعيد حسن بحيري ، ط1 ، مؤسسة المختار ، القاهرة ، 1425هـ–2004م .

[2] ينظر : علم اللغة العام : 87 .

[3] المغني في ابواب العدل والتوحيد ، عبد الجبار بن احمد الهمذاني : 172/5 ، مطبعة دار الكتب ، مصر ، 1380هـ–1960م .

[4] علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي ، هادي نهر : 202 ، ط1 ، دار الامل ، إربد ، 1427هـ–2007م .

[5] علم اللغة العام : 92 .

[6] أي النفسية ، ينظر : ملحق التعاريف في كتاب اشكاليات الخطاب العربي المعاصر : 173 .

تصبح واضحة عند ملاحظتنا للساننا . فنحن نستطيع ان نتكلم الى انفسنا ، ونتلو في ذهننا قصيدة ، من غير ان نحرك شفاهنا ... فالاشارة اللغوية ، اذن ، هي كيان سايكولوجي"[1] .

ونجد ان نصر حامد أبو زيد يحتفل بهذه النظرية ويشرحها متبنياً لها بقوله : "وظل الفكر اللغوي يرى العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة اصطلاح مباشرة حتى جاء العالم السويسري في كتابه المهم (محاضرات في علم اللغة) وأضاف الى مفهوم العلاقات بعداً جديداً ، حيث ذهب الى أن العلاقة بين اللفظ او الدال والمعنى والمدلول علاقة اصطلاح ، لكنه عمق مفهوم الدال ومفهوم المدلول بعيداً عن مسألة اللفظ والمعنى ، وذلك على النحو التالي :

إن الوحدة اللغوية (التي تسمى اللفظ) ظاهرة مزدوجة ، ليس من جهة انها تدل على ارتباط بين ملفوظ او مكتوب من جهة ، وبين موجود خارجي من جهة اخرى ، أي بين اللفظ والشيء ، بل هي ظاهرة مزدوجة بشكل أكثر تعقيداً من جهتي الدال والمدلول . هنا يتجنب دي سوسير استخدام مصطلحي اللفظ والمعنى ليحل محلهما مصطلحي الدال والمدلول لانهما أكثر دقة في التعبير عن تعقد الوحدة اللغوية . الدال والمدلول يمثلان جانبي العلامة اللغوية او الوحدة اللغوية التي لا تدل على شيء بل تحيل الى مفهوم ذهني هو بمثابة المدلول دون الشيء ، وكذلك الدال ليس هو الصوت الملفوظ او الرمز المكتوب ، بل هو الصورة السمعية .

وليس المقصود بالصورة السمعية الصوت المسموع ، أي الجانب المادي البحت منه ، ولكن المقصود هو الاثر النفسي الذي يتركه فينا الصوت المسموع أو الرمز المكتوب ، او بعبارة أخرى ، ليس الاثر النفسي الصورة السمعية ، إلا التصور الذي تنقله لنا حواسنا للصوت وتصور الصوت في الذهن . وعندما نتفحص كلامنا بدقة تبدو الخاصية النفسية لصورنا السمعية واضحة ، فبإمكاننا دون ان نحرك شفتينا ولساننا ، أن نتكلم مع أنفسنا ... والنتيجة التي يتوصل اليها دي سوسير أن العلامة اللغوية عبارة عن وحدة نفسية مزدوجة يترابط بها العنصران (المفهوم والصورة السمعية) ارتباطاً وثيقاً بحيث يتطلب وجود احدهما وجود الثاني ...

هذا التصور الذي صاغه دي سوسير انهى والى الأبد التصور الكلاسيكي عن علاقة اللغة بالعالم بوصفها تعبيراً مباشراً عن هذا العالم .

---

[1] علم اللغة العام : 84-85 .

لقد صارت العلاقة بين اللغة والعالم محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية الثقافية . انها لا تعبر عن العالم الخارجي الموضوعي القائم ، لان مثل هذا العالم إن كان له وجود يعاد إنتاجه في مجال التصورات والمفاهيم"[1] .

وإذا كان اصل المواضعة اللغوية بالاصطلاح كما قال المعتزلة والتقى معهم دي سوسير في ذلك فإن هذا يدل على جواز قلب اللغة واستحداث المعاني وهذا ما فطن له العلماء يقول الشيخ حسن العطار معلقاً على الخلاف حول اصل المواضعة هل هي توقيفية ام اصطلاحية : "وان تمرته تظهر في جواز تغيير اللغة وعدمه مما لا يتعلق بالشرعيات فعلى التوقيف لا يجوز وعلى الاصطلاح يجوز فيه نظر فانه تعالى لم يوجب استعمال هذه الألفاظ في موضوعاتها ولذلك جاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له نعم تظهر الحرمة آن أدى إلى تخليط في الشرائع"[2] .

وأما الجانب الآخر من نظرية دي سوسير التي تقول بان اللغة محكومة بأفق التصورات والمفاهيم الثقافية ، لا تدل على العالم بشكل مباشر ، لا تعد مسلمة كما يعرضها نصر حامد أبو زيد وهناك انتقادات نذكرها في محلها[3] إن شاء الله تعالى .

6- التصوف الفلسفي[4] (الروحي) عند محيي الدين بن عربي[5]

ان دراسة نصر حامد أبو زيد لفكر ابن عربي في كتابه فلسفة التأويل كان له أثر واضح في تنظيراته الفكرية حيث يقول معلناً تأثره بابن عربي : "وقام المتصوفة بخطوة أوسع

---

(1) النص والسلطة والحقيقة : 79-80 .

(2) حاشية العطار على جمع الجوامع للعلامة الشيخ حسن العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع للامام ابن السبكي : 352/1 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1420هـ-1999م .

(3) ينظر : الفصل الثاني ، المبحث السادس من هذه الاطروحة .

(4) التصوف الفلسفي (الروحي) : هو محاولة العقل تفسير التجربة الصوفية وما تكشفه لصاحبها من الحقائق . ويلزم من هذا ان التجربة الصوفية سابقة في وجودها على حركة العقل التفسيرية هذه ، بمعنى اذا كان للصوفي فلسفة كانت هذه الفلسفة تأييداً لمشاهداته الصوفية وتجاربه وليست شيئاً مستقلاً عنها . ينظر : التصوف الثورة الروحية في الاسلام ، ابو العلا عفيفي : 14-16 ، دار ابن الاثير ، جامعة الموصل ، 2005م .

(5) ابن عربي : هو ابو بكر محيي الدين محمد بن علي بن محمد الحاتمي الطائي الاندلسي ، العارف الكبير ولد بمرسية سنة 560هـ ونشأ بها ، دخل بغداد وحدث بشيء من مصنفاته ، وله مؤلفات كثيرة تدل على سعة باعة وتبحره في العلوم الظاهرة والباطنة توفي في دمشق سنة 638هـ ودفن في سفح قاسيون . ينظر : شذرات الذهب في اخبار من ذهب : عبد الحي بن احمد بن عماد الحنبلي : 308/5-319 ، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1419هـ-1998م .

نحو ترميز المعاني[1] والدلالات بحيث تعبر عن آفاق أرحب ، وتأويلات محيي الدين بن عربي بصفة خاصة فتحت آفاق النص روحياً وأخلاقياً وفلسفياً"[2] لكنا نجد أن لابن عربي موقفاً اصولياً من الخطاب القرآني لا يتسق مع تعميمات نصر حامد أبو زيد في ترميز المتصوفة للمعاني ، حيث يقول ابن عربي في تفسير قوله تعالى : ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ ﴾[3] ، "فان الشعر محل الاجمال والرموز والالغاز والتورية .

أي : ما رمزنا له شيئاً ، ولا لغزناه ، ولا خاطبناه بشيء ونحن نريد شيئاً آخر"[4] .

فترميز المعاني لدى ابن عربي من خلال التأويل عادة يقتصر على جوانب تربوية وفلسفية[5] لا علاقة لها بآيات الاحكام التي يحاول نصر حامد أبو زيد اسقاطها عليها[6] ذلك ان التأويل عند ابن عربي لا يخرج عن ظاهر الشرع اذ يقول : "فإن تطرق احد منهم الى التأويل ، خرج عن حكم العامة ، والتحق بصنف من اصناف أهل النظر والتأويل . وهو على حسب تأويله . وعليه يلقى الله تعالى فإما مصيب وإما مخطئ ، بالنظر الى ما لا يناقض ظاهر ما جاء به الشرع"[7] .

كما يعلق د. محسن عبد الحميد على منهج ابن عربي في التفسير بقوله : "منهج ابن عربي في تفسير آيات الاحكام تفسيرها على ظاهرها"[8] .

---

(1) ترميز المعاني مرادفة للطريقة الرمزية : وهي مذهب في الادب والفن ظهر في الشعر أولا ، يقول بالتعبير عن المعاني بالرموز والإيحاء ، ليدع للمتذوق نصيباً في تكميل الصورة أو تقوية العاطفة ، بما يضيف إليه من توليد خياله ، ينظر : المعجم الوسيط ، مادة (رمز) : 372 .

(2) الخطاب والتأويل : 265 .

(3) يس : جزء من آية : 69 .

(4) الفتوحات المكية ، محيي الدين بن عربي : 251/1 ، تحقيق عثمان يحيى ، ط2 ، حلب ، 1414هـ-1993م .

(5) التصوف الإسلامي تاريخه ومدارسه وطبيعته واثره ، احمد توفيق عياد : 135 ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، 1970م .

(6) ترميز المعنى لدى نصر حامد أبو زيد يدل على عدم ثبات المعنى القرآني وهذا ما يحاول توظيفه كداعم له في تبني النظريات التي تقول بعدم ثبات المعنى ازاء اللفظ كنظرية دي سوسير ، وتبنيه لثنائية المعنى والمغزى من هيرش واسقاطها على آية المواريث .

(7) الفتوحات المكية : 154/1 ، وينظر : المصدر نفسه : 103/2 .

(8) تطور تفسير القرآن : 170 .

7- المستشرقون[1] :

نجد تقابلاً وتشابهاً بين ما يطرحه المستشرقون من أفكار وما يرمون إليه من أهداف ، وما يطرحه نصر حامد أبو زيد لا يدع أدنى شك على تأثره بهم وتبنيه لأفكارهم ، وذلك من خلال استعراض بعض ما نقله الباحثون من أفكار للمستشرقين او بالرجوع الى كتب المستشرقين أنفسهم ومقارنتها بما ذهب إليه وكالآتي :

1- يقول المستشرق هنري ماسيه[2] مدعياً ان المضامين القرآنية اقتباس من الديانات الاخرى : "ان تلك الاساطير المتعلقة بالأنبياء قد تكاثرت في القسم الثالث من السور المكية : انعكاس مشوش لاساطير الهاغادا اليهودية ، وهذه الاساطير تضم (1500) آية تقريباً ، أي ربع القرآن"[3] ، كما يقول : "قد انتقل رؤساء الملائكة العبرانيون الاربعة الى الإسلام ... وهم جبرائيل حامل اوامر العزة الالهية وميكائيل الذي يراقب العالم ، واسرافيل مستعد للنفخ في الصور ليوم الدينونة ، وعزرائيل رئيس ملائكة الموت ... وخلق الملائكة سبق خلق آدم وعند ظهور هذا امر الله الملائكة بالسجود له فسجدوا الا ابليس الشيطان (مستعار من اليهودية) فقد رفض"[4] ويقول ايضاً : "وقد قسم المفسرون جهنم المسلمة الى سبع دوائر على نسق الجحيم عند الاغريق والاشوريين وفي العصور الوسطى المسيحية ... والخلاصة فان كل هذا مشتق من الاساطير اليهودية"[5] .

يقول نصر حامد أبو زيد محاكياً هنري ماسيه في القول باقتباس القرآن لمضامينه من الديانات الاخرى : "إن الاحكام القانونية التي ورد ذكرها في القرآن المسماة حدودا كالجلد والصلب والقتل ، ... يكشف الدرس التاريخي أنها ليست احكاماً قرآنية ، أي لم ينشئها القرآن [يقصد ان الواقع أملاها على القرآن ولم يستقل القرآن بتشريعها منذ الازل] . هي احكام

---

(1) الاستشراق : هو تيار يحاول أصحابه دراسة الشرق وكل ما يتعلق به من لغات وآداب ومعتقدات وعلوم وفنون وما شاكلها ، ينظر : معجم اسماء المستشرقين : 11-12 .

(2) هنري ماسيه : ولد 1886م ، كان مدير للمعهد الفرنسي بالقاهرة ، وقد عين استاذاً في جامعة الجزائر ومديراً للمدرسة الوطنية للغات الشرقية ، وعضواً في مجمع الكتابات والادب الايراني ، والمجمع العلمي العربي بدمشق ، وانتدبته الحكومة لعديد من المهام الثقافية ، واختارته اليونسكو في لجنة المستشرقين ، من اثارة : كتاب الاسلام ، وعقائد وعادات فارسية ، ينظر : معجم اسماء المستشرقين 656-657 .

(3) الاسلام ، هنري ماسيه : 113 ، ترجمة بهيج شعبان ، ط1 ، منشورات عويدات ، بيروت ، 1960م .

(4) المصدر نفسه : 141 .

(5) المصدر نفسه : 146-147 . وينظر : الإسلام في مواجهة الاستشراق العالمي : عبد العظيم المطعني : 510 ، 511 ، ط2 ، دار الوفاء ، مصر ، 1413هـ-1992م .

مستعارة من الثقافات والتقاليد السابقة ، من اليهودية[1] والقانون الروماني[2] ، وربما من تقاليد اقدم ، هذه العقوبات ليست اهدافاً مرادة لذاتها"[3] .

كما نجده يحاكي هنري ماسيه في سياقات أخرى منها انتقاد هذا المستشـرق لجمـع عثمان ﷺ للقرآن بقوله : "ويمكن الافتراض انه كان لعثمان هدف سياسي بعمله هذا يعـادل الهدف الديني ، فقد وصل الى الخلافة بجهد وكان ان عزز مركزه بإقراره نصـاً لا يتغيـر للكتاب المقدس [القرآن] وقد صنع منه عدة نسخ حفظت واحدة منها في المدينـة واصـبحت النسخة النموذجية"[4] .

وبنفس هذا التعليل يعلل نصر حامد أبو زيد جمع عثمان رضي الله عنه للقرآن حيث يقول : "ولا نغالي إذا قلنا إن تثبيت قراءة النص الذي نزل متعدداً في قراءة قريش كان جزءاً من التوجيه الايدولوجي للاسلام لتحقيق السيادة القرشية"[5] .

---

(1) هذا الطرح مبني لدى نصر حامد أبو زيد على نظرية ان الواقع هو الذي شكل القرآن ، كمـا يتسـم هـذا الطرح بالجرأة على القرآن لمصادمته ما اخبر به تعالى : ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ المائـدة : 48 ، فضلاً عن ذلك ان دراسات الباحثين للمقارنة ما بين أحكام القرآن والتوراة دلت على وجود تنـاقض كبير بينهما . ينظر : شرح الأحكام الشرعية في التوراة شريعة موسى النص والتفسير دراسة مقارنة بـين الأحكام الفقهية في التوراة والقرآن والسنة ، نادي فرج : 858 ، مركز ابن العطار للتراث ، د.م ، د.ت .

(2) ورُدّت هذه الشبهة على النحو الآتي : "كانت علاقة العرب التجارية مع الروم محدودة لانها موسـمية فـي الصيف أولاً وثانياً لان الرومان كانوا لا يسمحون لهم تجاوز مناطق معينة ينزلون فيهـا ويتجـارون مـع أهلها مثل العقبة وغزة وبصرى... كما ان النبي ﷺ لم يغادر الجزيرة العربيـة الا مـرتين ، الـى الشـام الاولى وعمره (9 أو 12) سنة مع عمه أبي طالب والثانية وعمره (25) سنة للتجارة في اموال خديجة مـع عامله ميسرة والتي لم يلبث فيها الا قليلاً كما لم يرافقه فيها الا العرب... اضافة الى امية الرسول ﷺ التـي اثبتها القرآن الكريم قـال تعـالى : ﴿ وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴾ العنكبوت : [illegible] ، كما ان الواقع يدلل على خلاف ذلك لان عملية التعلم ليست سهلة بـل تحتاج الى سنوات طويلة ولا يكفيها لقاء عابر فالعلماء والفقهاء والحكماء لم يصبحوا كذلك الا بعد ان افنـوا اعمارهم في التعلم والبحث والمناظرة والمجادلة" . التشريع الاسلامي والغـزو القـانوني الغربـي للـبلاد الاسلامية ، ساجر ناصـر الجبـوري : [illegible] ، ط[illegible] ، دار الكتـب العلميـة ، بيـروت ، [illegible] .

(3) ازمة الاسلام الحداثي ، نصر حامد أبو زيد ، خبر منشور على موقع إذاعة هولندا بتـاريخ 2006/10/27 على شبكة الانترنيت : www.almotammar.net/news136095.htm.

(4) الاسلام : 107 .

(5) الامام الشافعي وتأسيس الايديلوجية الوسطية ، نصر حامد أبو زيد : 62 ، ط3 ، مكتبة مدبولي ، القـاهرة ، 2003م .

2- يقول كودليفي شتراوس[1] واصفاً موقف المسلمين من أهل الذمة : "ان المسلمين لا يحاولون دائماً جر الآخرين باساليب عنيفة الى مشاطرتهم حقائقهم ، بل موقفهم اعمق من ذلك اذ يستحيل ان يتحملوا وجود الغير كغير ، ولم تبق لهم الا طريقة لحماية النفس من الشك والمذلة هي في ان يعتبروا الآخرين عدما ، فالمسلمون غير قادرين على ان يعتقدوا بامكانية وجود ايمان يخالف ايمانهم ، وسلوك فائق على سلوكهم ، وما الاخوة الاسلامية إلا نقض للغير"[2] .

فوصف نصر حامد أبو زيد الجزية بأنها رجوع الى الوراء وأنها تمثل اللامساواة واللاعدل في التعامل مع اهل الذمة[3] لا يختلف كثيراً عن طرح شتراوس هنا .

3- قد كتب المستشرق هياركلمان[4] فصلاً زعم فيه انه أكتشف مصدراً جديداً للقرآن ، هو شعر أُمية بن ابي الصلت[5] وقارن بينه وبين آيات من القرآن[6] ، فاستنتج صحة هذا الشعر بما يلاحظ من فروق بين ما ورد في القرآن من تفصيل لبعض قصصه ، كأخبار ثمود وصالح ، مستدلاً على ذلك بأنه لو كان هذا الشعر منحولا[7] لكانت المطابقة تامة

---

[1] شتراوس : تخرج من جامعة فينا وعنى بدراسة المماليك وأهل الذمة .
آثاره : دراسات مستفيضة عن مؤلفات المؤرخين ، بيبرس المنصوري ، وابن الفرات ، ثم قدم بحث عزل اهل الذمة الاجتماعي (مجلة الدراسات الشرقية لذكرى هيرشفيلد 1950) ، ينظر : معجم أسماء المستشرقين : 476 .

[2] بئس المدارين ، كلودليفي شتراوس : 437 ، نقلاً عن كتاب مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية من بحث بعنوان : الحياة الاجتماعية الإسلامية كما صورها بعض المستشرقين ، عبد الوهاب بوحديبة : 151/2 ، مكتب التربية العربية لدول الخليج ، الرياض ، 1985م .

[3] ينظر : نقد الخطاب الديني : 211 .

[4] هياركلمان : ولد في باريس 1854م ، وتخرج من مدرسة اللغات الشرقية ومدرسة الدراسات العليا ؛ حاز وظائف عدة منها مترجم في قنصلية فرنسا بدمشق 1875م واهمها امين سر في وزارة الخارجية وانتدب لتمثيلها في مؤتمر المستشرقين بالجزائر 1905 وكوبنهاكن 1908 ثم انصرف الى التدريس والتصنيف ، من اثاره : تاريخ بغداد في العصر الحديث ، ومنشورات في المجلة الاسيوية منها عقيدة الاسلام ، والاسلام والعنصرية ، والحج الى مكة ، وناقل الاخبار الى النبي ، توفي عام 1927م . ينظر : معجم اسماء المستشرقين : 711-713 .

[5] أُمية بن أبي الصلت : هو امية بن ابي الصلت عبد الله بن ربيعة ، نسب الى ثقيف ونسبه البعض الى اياد ، وعرف عنه انه كان يقرأ الكتب السماوية والانجيل والتوراة ، وقيل كان داهية من دهاة العرب وقد بلغ اقتداره بنفسه انه قد هم بادعاء النبوة ، توفي السنة الثامنة للهجرة ايام حصار الطائف . ينظر : امية بن ابي الصلت حياته شعره ، بهجة عبدالغفور الحديثي : 46-49 ، 69 ، مطبعة العاني ، بغداد ، 1975م .

[6] تشير الدراسات الى ان امية بن ابي الصلت تأثر بالقرآن لا العكس كما مدح النبي ﷺ في شعره كما شهد بتصديقه واقر بكتابه وهذا موجود في شعره . ينظر : المصدر نفسه : 126-127 .

[7] منحولاً : هو ان يدعي في شعره ما ليس له ليطابق ويلائم القرآن ، ينظر : معجم علوم العربية ، محمد التونجي : 463 ، ط1 ، دار الجيل ، بيروت ، 1424هـ-2003م . (بتصرف) .

بينه وبين القرآن ، ثم يزعم أن استعانة النبي ﷺ به في نظم القرآن حملت المسلمين على مقاومته ومحوه ، ليستأثر القرآن بالجدة ، وليصح أن النبي قد انفرد بتلقي الوحي من السماء[1] .

وعندما نقارن هذا التحليل بتحليل نصر حامد أبو زيد في مشابهة القرآن للشعر وفي نقده للباقلاني لنقده بعض الاشعار نجد تشابهاً كبيراً بينهما اذ يقول نصر حامد أبو زيد في مشابهة القرآن للشعر : "إن محاولة الباقلاني لإثبات إعجاز القرآن تعتمد على مفهوم انفصاله انفصالاً تاماً عن النصوص الأخرى داخل الثقافة ، سواء في ذلك الشعر او النثر ، وفي سبيل ذلك يحاول قدر جهده ان يطعن في بلاغة الشعر الجاهلي بالتعرض بالهدم لأهم قصائده وبيان تهافتها وضعف بنائها وركاكة اسلوبها"[2] .

4- إن المستشرقين أول من فتح باب الدراسات التاريخية للنص القرآني[3] وتحديداً نولدكه[4] في رسالته للدكتوراه (أصل وتركيب سور القرآن) ، التي اعاد النظر فيها وترجمها إلى الألمانية ونشرها بعنوان تاريخ النص القرآني[5] ، علماً انه ترجم إلى العربية من قبل

---

[1] نشر هياركلمن الفصل في المجلة الاسيوية سنة 1904 ، نقلاً عن كتاب افتراءات المستشرقين على الاسلام والرد عليها ، يحيى مراد : 207 ، ط2 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1425هـ-2004م .

[2] مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن : 143 .

[3] ينظر المستشرقون والدراسات الاسلامية : دريد عبد القادر نوري وآخرون : 24 ، ط1 ، دار ابن الاثير ، جامعة الموصل ، 2008م .

[4] نولدكه : ولد في هامبرج عام 1836م ، نال الدكتوراه 1856م برسالته اصل وتركيب سور القرآن ونال بها جائزة مجمع الكتابات والاداب في باريس ، عين استاذاً للغات السامية والتاريخ الاسلامي في جوتنجين عام 1861م في المانيا من تلاميذه بروكلمان وشواللي الذي جدد رسالته السابقة وحققها في مجلدين ، وله مؤلفات كثيرة منها ، تاريخ الشعوب السامية ، وبالعربية كتب عدة منها : ابن هارون الرشيد ، وفي الإسلام ، القرآن الرسمي في قراءة أهل مصر ، توفي عام 1930م ، ينظر : معجم اسماء المستشرقين : 687-686 .

[5] وجدت ان كاتب الفصل الأول من كتاب المستشرقون والدراسات الاسلامية ، ص:24-25 ، ينسب هذا الكتاب الى مؤلف آخر بأسم جوتنجين حيث يقول : "وجاء بعده جوتنجن واسم كتابه اصل وتركيب سور القرآن ... قصد جوتنجن برلين وغيرها من المدن الاوربية في طلب المزيد من المصادر لرسالته والتوسع في موضوعه ، حتى نال جائزة المجمع ثم ترجمها الى الالمانية ونشرها بعنوان تاريخ النص القرآني ، وقد جدد طبع هذه الرسالة لجوتنجن المستشرق شواللي" والحقيقة هذا وهم منه اذ ان جوتنجين اسم مدينة في المانيا والنص منقول من معجم اسماء المستشرقين وهو كالآتي : "قصد جوتنجين وبرلين وغيرهما في طلب المزيد من المصادر لرسالته ، وتوسع فيها ونال جائزة المجمع عليها 1858م ثم اعاد النظر فيها وترجمها الى الالمانية ونشرها بعنوان ، تاريخ النص القرآني ... وقد جدده شواللي بعد تحقيقه والتعليق

جورج تامر اخذاً بنصائح وارشادات نصر حامد ابو زيد ولا يخفى ما في الكتاب من طعن بنبوة النبي ﷺ[1] فيقول نصر حامد أبو زيد أن القرآن نص تاريخي : "انه يحمل ملامح القرن السابع الميلادي ويدل على ممارسات العرب في ذلك القرن وعلى موقعهم في العالم القديم ويعكس لنا حالة التاريخ قبل نزوله ولحظة هذا النزول"[2] .

5- ما ذكره الباحثون من اهداف للمستشرقين كالندوي بقوله : "يتركز نشاطهم وحماسهم في رفع هتاف تطوير الدين والقانون الاسلامي"[3] . يلتقي مع أهداف نصر حامد أبو زيد وما يدعو له حيث يقول : "إن الدعوة للتحرر من سلطة النصوص ومن مرجعيتها الشاملة ليست إلا دعوة لاطلاق العقل الإنساني حراً يتجادل مع الطبيعة في مجال العلوم الطبيعية ، ويتجادل مع الواقع الاجتماعي والإنساني في مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب"[4] ثم يكشف الندوي عن أهداف أخرى بقوله : "إن مؤلفات أغلبية هؤلاء المستشرقين تستأصل أسس الإسلام وتشكك في مصادره بما فيه الفقه والحديث"[5] وهذا ينطبق على نصر حامد أبو زيد سواء في مواقفه التي يفصح فيها عن عدائه لسلطة النصوص والتي يريد بها أقوال العلماء وجهودهم سواء في الفقه أو الحديث[6] أو في تطبيقاته المنهجية على النص القرآني[7] .

عليه في مجلدين" . ينظر : معجم اسماء المستشرقين : 686-687 ، وموسوعة المستشرقين ، عبد الرحمن بدوي : 595 ، ط4 ، دار الفارس ، عمان ، 2003م ، والموسوعة العربية الميسرة والموسعة ، ياسين صلاواتي : 1387 ، ط1 ، مؤسسة التاريخ العربي ، بيروت ، 1422هـ-2001م .

[1] ينظر: تاريخ القرآن ، تيودور نولدكه تعديل فريدريش شفالي : 16 ترجمة جورج تامر ط4 ، منشورات الجمل ، المانيا ، 2008 .

[2] حوار نصر حامد أبو زيد مع محمد علي الأتاسي ينظر العنوان بهامش : .

[3] مقالات وبحوث حول الاستشراق والمستشرقين ، علي الحسني الندوي : 30 ، ط1 ، دار ابن كثير ، دمشق ، 1423هـ-2002م .

[4] التفكير في زمن التكفير : 146 .

[5] مقالات وبحوث حول الاستشراق والمستشرقين : 23 .

[6] ينظر : التفكير في زمن التكفير : 146 .

[7] ينظر : الفصل الرابع من هذه الأطروحة .

المبحث الخامس
المدرسة الفكرية التي ينتمي إليها نصر حامد أبو زيد

لا يمكن أن نقول إن نصر حامد أبو زيد ينتمي لمدرسة فكرية محددة ، وهو قد نهل وأخذ من اكثر من مدرسة فكرية فهو تأثر بعقلانية المعتزلة ووظف بعض أفكارهم في دعم منهجه العقلي في التفسير[1] ، كما تأثر بآراء المتصوفة كابن عربي فحاول أيضا توظيفها في إضفاء الشرعية على بعض المعايير التي تبناها في التفسير تأثر بالمدرسة التأويلية الغربية كما تأثر بالنظريات الحديثة في اللغة تحديداً بنظرية دي سوسير[2] ، كما تأثر بدراسات المستشرقين للتراث الإسلامي ويظهر ذلك واضحاً في تأثره بدراسة جولد تسهير[3] في كتابه فلسفة التأويل لابن عربي[4] ، والتي كانت سبباً لأخذ نصر حامد أبو زيد هذه الدراسة وتوسيعها كبحث له في الدكتوراه[5] .

ويمكن القول ان نصر حامد ابو زيد بصفته عنصراً بارزاً فيما طرحه الحداثيون العرب حول تفسير القرآن حيث التقى معهم في القول بتاريخية النص القرآني لكن بمفهوم مغاير لدى بعضهم لكن نتيجته واحدة ، وهو تغيير وتبديل المعنى القرآني بمعنى جديد يتواءم مع متطلبات العصر على حد فهم نصر حامد أبو زيد[6] ، فاذا مثل هذا الاتجاه الحداثي مدرسة فكرية مستقلة ، وهذا ما استبعده لأنهم أشتات في طرائق استدلالهم وتفكيرهم وان كانت اهدافهم واحدة ، فحينئذ يمكن ان يصنف نصر حامد أبو زيد كأحد روادها المهمين الذين تبنوا طروحاتها لكن باستدلالات اقوى بكثير مما طرحه غيره من الحداثيين العرب الذين كثيراً ما

---

(1) ينظر : النص والسلطة والحقيقة : 264-265 .

(2) ينظر : التفكير في زمن التكفير : 217 .

(3) اجنتس جولدتسهير : تخرج باللغات السامية على كبار اساتذتها في بودابست وليبريج وبرلين وليدن ، ولما نبه ذكره عين استاذاً محاضراً في كلية العلوم بجامعة بودابست ، وانتدبته الحكومة للقيام برحلة الى سوريا عام 1873م ، فصحب فيها الشيخ طاهر الجزائري مدة ثم تركه مسافراً الى فلسطين ومصر ، حيث تضلع في العربية على شيوخ الأزهر ولاسيما الشيخ محمد عبده ، واشتهر بتحقيقه في تاريخ الإسلام وعلوم المسلمين وفرقهم وحركاتهم الفكرية فعد من أعلام المستشرقين ، من اثاره العلمية : آداب الجدل عند الشيعة ، والأساطير عند اليهود ، والعقيدة والشريعة في الإسلام . ينظر : معجم أسماء المستشرقين : 285 .

(4) ينظر : مذاهب التفسير الإسلامي ، اجنتس جولدتسهير : 239-247 ، مكتبة المثنى ببغداد ، 1374هـ-1955م .

(5) ينظر : فلسفة التأويل ، نصر حامد أبو زيد : 27-29 ، ط3 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، 1996م .

(6) ينظر : الحداثيون العرب والقرآن الكريم ، الجيلاني مفتاح : 99 ، ط1 ، دار النهضة ، دمشق ، 1427هـ-2006م .

يعترضون على التفسيرات الاصولية المنضبطة للنص القرآني لكن مستدلين إما بالعقل[1] او الواقع المنحرف[2] ، اما نصر حامد أبو زيد فقد تكلم بلغة العلماء واخذ من ذات التراث الإسلامي نصيباً كبيراً لهدم مفهوم النص ، والتوسع في المجاز ، وأيضاً لإضفاء الشرعية على تطبيقه للمناهج النقدية الحديثة كالسيمائية على النص القرآني ، والتي اعتبرها رديفاً لعلم الدلالة في التراث العربي الإسلامي[3] ، أما دعوى نصر حامد أبو زيد انه امتداد لمدرسة محمد عبده ومدرسة أمين الخولي فذكرنا في محاور سابقة أنا لا نسلم له بذلك لأمور ذكرت في موضعها ، والذي نراه من خلال دراستنا هو ان نصر حامد أبو زيد ليس له مرجعية فكرية محددة بل هو يأخذ كل ما يمكن توظيفه لمنهجه في التفسير فلا يمكن اعتباره امتداداً للمعتزلة كما يعتبره البعض[4] فهو يفترق معهم في نقاط مفصلية مهمة كمفهوم النص ونفيه لجملة حقائق حول العقيدة الإسلامية يثبتها المعتزلة .

---

(1) ينظر : العقل في الاسلام ، محمد سعيد عشماوي : 109 ، ط2 ، مؤسسة الانتشار العربي ، بيروت ، 2004م .

(2) ينظر : جدلية الخطاب والواقع ، يحيى محمد : 9-10 ، ط1 ، مؤسسة الانتشار العربي ، بيروت ، 2002م .

(3) ينظر : اشكاليات القراءة وآليات التأويل : 56 .

(4) وهذا الرأي متداول في اوساط المثقفين وعلى الفضائيات ، وهذا ما لاحظته على فضائية الجزيرة مباشر في لقاء خاص مع نصر حامد أبو زيد بتاريخ : 4/ 7 /2007م .

الفصل الأول
التفسير العقلي والتأويل

التعريف – الأقسام – الضوابط – المجالات – الاشكالية – الدواعي

المبحث الأول : تعريف التفسير العقلـــي واقســـامه وضـــوابطه ومجالاته .

المبحث الثاني : تعريف التأويل وأقسامه وضوابطه ومجالاته .

المبحث الثالث : اشكالية التفسير والتأويل عند نصر حامد ابـــو زيد

المبحث الرابع : دواعي التفسير العقلي والتأويل .

الفصل الأول
التفسير العقلي والتأويل
المبحث الأول
تعريف التفسير العقلي – أقسامه – ضوابطه – مجالاته

اولاً : تعريف التفسير العقلي :

عرَّف الذهبي التفسير العقلي بأنه "تفسير القرآن بالاجتهاد بعد معرفة المفسر لكلام العرب ومناحيهم في القول ، ومعرفته للألفاظ العربية ووجوه دلالتها ، واستعانته في ذلك بالشعر الجاهلي ووقوفه على أسباب النزول ومعرفته بالناسخ والمنسوخ من آيات القرآن ، وغير ذلك من الادوات التي يحتاج اليها المفسر"[1] .

وعرفه الزرقاني[2] : بأنه الاجتهاد مع وجوب الملاحظة في الاعتماد على ما نقل عن الرسول ﷺ وأصحابه مما ينير السبيل للمفسر برأيه ، وان يكون عارفاً بقوانين اللغة خبيراً بأساليبها ، وأن يكون بصيراً بقانون الشريعة حتى ينزل كلام الله على المعروف من تشريعه[3] فهذان التعريفان حدّا التفسير العقلي بالاجتهاد وادواته ، أما خالد عبد الرحمن العك فأعطى التفسير العقلي خصوصية أكثر في تعريفه له فلم يحدّه بمطلق الاجتهاد بل قال أنه : "يعتمد على الفهم العميق والمركز لمعاني الالفاظ القرآنية ، بعد ادراك مدلول العبارات القرآنية التي تنتظم في سلكها تلك الالفاظ ، وفهم دلالاتها"[4] ثم ذكر بعد ذلك ما يحتاجه المفسر من اسباب النزول والناسخ والمنسوخ[5] .

ونجد من خلال التعريفات السابقة أن التفسير العقلي بوصفه اجتهاداً لا يمكن أن يستقل بنفسه لان هناك من الآيات ما لا يمكن تفسيرها الا بالرجوع الى السنة[6] ، كما لا يمكن فهمها

---

[1] التفسير والمفسرون ، محمد حسين الذهبي : 255/1 ، ط8 ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، 1424هـ–2003م .

[2] الزرقاني : هو محمد عبد العظيم الزرقاني من علماء الازهر تخرج بكلية اصول الدين وعمل بها مدرساً لعلوم القران والحديث وتوفي بالقاهرة سنة 1948 ، من كتبه مناهل العرفان في علوم القران وبحث في الدعوة والارشاد ، ينظر : الاعلام : 210/6 .

[3] ينظر مناهل العرفان في علوم القرآن ، محمد عبد العظيم الزرقاني : 366/1–367 ، ط2 ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .

[4] اصول التفسير وقواعده : خالد عبد الرحمن العك : 167 ، ط4 ، دار النفائس ، بيروت ، 1424هـ–2003م .

[5] المصدر نفسه .

[6] ينظر : تعريف الدارسين بمناهج المفسرين : 178–190 .

فهماً دقيقاً إلا بالاطلاع على ما نقل عن الصحابة والتابعين[1] ، وبهذا المعنى يقول ابن خلدون[2] : "وصار التفسير على صنفين : تفسير نقلي مسند الى الآثار المنقولة عن السلف وهي معرفة الناسخ والمنسوخ واسباب النزول ومقاصد الرأي ، وكل ذلك لا يعرف الا بالنقل عن الصحابة والتابعين ...

والصنف الآخر من التفسير وهو ما يرجع الى اللسان من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب ، وهذا الصنف من التفسير قلَّ ان ينفرد عن الأول ، إذ الأول هو المقصود بالذات وإنما جاء هذا بعد أن صار اللسان وعلومه صناعة نعم قد يكون في بعض التفاسير غالباً"[3] وعبارة (قد يكون في بعض التفاسير غالباً) عند ابن خلدون تدل على تقليل الجانب العقلي مقابل الجانب النقلي في التفسير وهذا ما تجاوزه الرزكشي بعد ان عرف التفسير قائلاً : "وقد أكثر الناس فيه من الموضوعات ، ما بين مختصر ومبسوط ، وكلهم يقتصر على الفن الذي يغلب عليه ... فالزمخشري[4] علم البيان ، والإمام فخر الدين[5] علم الكلام ، وما في معناه من العلوم العقلية"[6] فعبارة (وكلهم يقتصر على الفن الذي يغلب عليه) ، تدل على طغيان الجانب العقلي على النقلي في التفسير وهذا ما ذكره محمد حسين الذهبي في كتابه التفسير والمفسرون إذ يقول : "دُوّنت علوم اللغة ، ودُوّن النحو والصرف ، وتشعبت مذاهب الخلاف الفقهي ، وأثيرت مسائل الكلام ، وظهر التعصب المذهبي قائماً على قدم وساق في العصر العباسي ، وقامت الفرق الإسلامية بنشر مذاهبها

---

(1) ينظر : قواعد الترجيح عند المفسرين : حسين علي الحربي : 1/271–288 ، ط1 ، دار القاسم ، الرياض ، 1417هـ–1996م .

(2) ابن خلدون : هو عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ابو زيد ، ولي الدين الحضرمي الاشبيلي ، الفيلسوف والمؤرخ والعالم الاجتماعي البحاثة ، اصله من اشبيلية ومولده ومنشؤه بتونس رحل الى فاس وغرناطة وتلمسان والاندلس واستقر في القاهرة ، ولد سنة 732هـ وتوفي سنة 808هـ ومن اشهر كتبه (العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ، ومنه المقدمة وهي تعد من اصول علم الاجتماع ، ينظر : الاعلام : 3/330 .

(3) مقدمة العلامة ابن خلدون ، عبد الرحمن بن خلدون : 279 ، دار الهلال ، بيروت ، 1988 .

(4) الزمخشري : هو محمود بن عمر بن محمد الزمخشري الخوارزمي النحوي المعتزلي من اهم كتبه الكشاف ، والمفصل ، واساس البلاغة ، والمنهاج في الاصول ، توفي 538هـ ، ينظر : سير اعلام النبلاء ، محمد بن احمد الذهبي : 20/151–155 ، ط1 ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1404هـ–1984م .

(5) فخر الدين : هو محمد بن عمر بن الحسين القرشي البكري الطبرستاني الرازي الاصولي المفسر الكبير من الأذكياء والحكماء والمصنفين صاحب التفسير الكبير ولد سنة 544هـ وتوفي سنة 606هـ ، ينظر : سير اعلام النبلاء : 21/500–501 .

(6) البرهان في علوم القرآن : 1/29 .

والدعوة إليها ، وترجمت كتب كثيرة من كتب الفلاسفة ، فامتزجت كل هذه العلوم وما يتعلق بها من أبحاث بالتفسير حتى طغت عليه ، وغلب الجانب العقلي على الجانب النقلي ، وصار أظهر شيء في هذه الكتب هو الناحية العقلية ، وإن كانت لا تخلو مع ذلك من منقول يتصل بأسباب النزول او بغير ذلك على المأثور"[1] .

وينبني على هذا الخلاف بين ابن خلدون وغيره حول طغيان التفسير العقلي على النقلي من عدمه بعد تدوين العلوم العقلية هو الخروج بنتيجة انه لم يقل احد باستقلال التفسير العقلي جملة واحدة في تفسير القرآن دون الرجوع الى التفسير النقلي لاسباب ذكرناها في الفقرات السابقة ، ونجد أن صلاح عبد الفتاح الخالدي يقترب من هذا المعنى بقوله : "فالتفسير بالماثور ما هو الا تمهيد للتفسير بالرأي ، ومقدمة له ، وطريق توصل اليه"[2] ، فهذه الحقيقة تخالف ما رسمه نصر حامد أبو زيد لنفسه من منهج في تفسير القرآن[3] .

ثانياً : أقسام التفسير العقلي :

قسم السيوطي[4] التفسير بالرأي قسمين ، قسم خطأه وعده مجانباً للصواب لاعتماده على التفسير العقلي من غير مراعاة لما ثبت في التفسير النقلي فقال : "وأما ما يعلم بالاستدلال لا بالنقل : فهذا أكثر ما فيه الخطأ من جهتين حدثتا بعد تفسير الصحابة[5] والتابعين[6] وتابعيهم بإحسان[7] ...

أحدهما : قوم اعتقدوا معاني ، ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها .

---

(1) التفسير والمفسرون : 108/1 . وينظر مناهل العرفان في علوم القرآن : 355/1 .

(2) تعريف الدارسين بمنهاج المفسرين : 421 .

(3) ينظر : الفصل الثاني ، المبحث الثاني ، منه انسنة الفهم النبوي ، وينظر : المبحث الثالث ، اهماله للتفسير بالمأثور الذي يمثل الفهم النبوي ، وأقوال الصحابة والتابعين في التفسير من هذه الاطروحة .

(4) السيوطي : هو عبد الرحمن بن ابي بكر بن محمد بن سابق الخضيري السيوطي ، إمام حافظ ومؤرخ أديب ، من مصنفاته الحاوي للفتاوي وتفسير الجلالين والاشباه والنظائر والاتقان والدر المأثور في التفسير بالمأثور ، ولد سنة 849هـ وتوفي سنة 911هـ ، ينظر ، الاعلام : 301/3 .

(5) الصحابي : "هو من رأى رسول الله ﷺ في حال إسلام الراوي ، وإن لم تطل صحبته ، وإن لم يرو عنه شيئاً" : الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير ، احمد محمد شاكر : 163 ، ط1 ، مكتبة المعارف ، الرياض ، 1416هـ-1995م .

(6) التابعي : "هو من لقي الصحابي وروى عنه وإن لم يصحبه" ، المصدر نفسه : 174 .

(7) تابع التابعين : "هو من شافه التابعي وأخذ عنه مؤمناً بالنبي ﷺ "، التأصيل الشرعي لقواعد المحدثين ، عبد الله شعبان : 329 ، ط1 ، دار السلام ، القاهرة ، 1426هـ -2005م .

والثاني : قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده من كان من الناطقين بلغة العرب ، من غير نظر الى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به ...

فالذين أخطأوا فيهما : مثل طوائف من اهل البدع اعتقدوا مذاهب باطلة ، وعمدوا الى القرآن فتأولوه على رأيهم ، وليس لهم سلف من الصحابة والتابعين ، لا في رأيهم ولا في تفسيرهم"[1] ، ثم أتى بعده ذكر القسم الثاني الذي لا يفسر بمجرد الرأي بقوله : "للناظر في القرآن لطلب التفسير مآخذ كثيرة ، أمهاتها أربعة :

الأول : النقل عن النبي ﷺ : وهذا هو الطراز المُعلَّم ، لكن يجب الحذر من الضعيف[2] منه والموضوع[3] ، فإنه كثير ...

الثاني : الأخذ بقول الصحابي : فإن تفسيره عندهم بمنزلة المرفوع[4] الى النبي ﷺ .

الثالث : الأخذ بمطلق اللغة : فإن القرآن نزل بلسان عربي ...

الرابع : التفسير بالمقتضى من معنى الكلام ، والمقتضب من قوة الشرع ..."[5] ثم عقب على هذا القسم بقوله : "ولا يجوز تفسير القرآن بمجرد الرأي ، والاجتهاد من غير اصل ، قال تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ [6] "[7] فهذان القسمان وصفا في الكتابات المعاصرة في علوم القرآن بالمحمود والمذموم والجائز وغير الجائز[8] .

---

[1] الاتقان في علوم القرآن : 858 .

[2] الضعيف : وهو ما لم يجمع صفة الصحيح او الحسن ويتفاوت ضعفه كصحة الصحيح ، ينظر : تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي ، عبد الرحمن ابي بكر السيوطي : 151-152 ، ط1 ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، 1421هـ-2001م .

[3] الموضوع : هو الحديث المكذوب المختلق على النبي ﷺ او على غيره من الصحابة وغيرهم ، فتدخل فيه الآثار المصنوعة المنسوبة كذباً الى الصحابة فمن بعدهم لكنهم وإذا اطلقوا الموضوع لا يريدون به إلا ما اختلق ونسب إلى النبي ﷺ ، ينظر : ظفر الاماني بشرح مختصر السيد الشريف الجرجاني ، محمد عبد الحي اللكنوي : 418 ، ط3 ، بيروت ، 1416هـ .

[4] المرفوع : وهو ما أضيف الى رسول الله ﷺ خاصة ، ولا يقع مطلقه على غير ذلك ، ينظر مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث : عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري : 42 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1416هـ-1995م .

[5] الاتقان في علوم القرآن : 860-861 .

[6] الاسراء ، جزء من آية : 36 .

[7] الاتقان في علوم القرآن : 861 .

[8] ينظر : مناهل العرفان في علوم القرآن : 355/1 ، 366 ، وعلوم القرآن الكريم : ابراهيم زيد الكيلاني وآخرون : 232 ، ط1 ، وزارة التربية والتعليم وشؤون الشباب ، سلطنة عمان ، 1405هـ-1985م ،=

ثالثاً : ضوابط التفسير العقلي :

الضابط لغة من "ضَبَطَ والضَبْطُ : لزوم الشيء وحبسه ... وضَبَطَ الشيء حفظه بالحزم"[1] فنجد ان اهم دلالاته في دراستنا هو دلالاته على لزوم الشيء وحفظه ، وهو قريب من المعنى المراد هنا .

أما اصطلاحاً هو : "حكم كلي ينطبق على جزئياته"[2] .

ومن الضوابط ما ذكر في ثنايا تعريف التفسير العقلي وأقسامه ، لكنا سنعيد ذكره هنا بشيء من التفصيل حتى تتضح بصورة تامة ، وقد وجدنا انه قد وردت ضوابط التفسير العقلي في كثير من الكتابات تحت اوصاف عدة ، فمرة تسمى شروطاً[3] ، ومرة ضوابط [4] ، ومرة منهج المفسر[5] ، وأخرى القواعد الاصولية للتفسير[6] ، وهناك تسميات اخرى[7] ، لكن هدفها واحد وهو ضبط حركة التفسير العقلي بالاتجاه الصحيح ، فنذكر اهمها متجاوزين عامل التكرار والتشابه مع المزاوجة بين عبارات أخرى لاتمام المعنى ، وهي :

1- من أراد تفسير الكتاب العزيز طلبه أولاً من القرآن ، فما أُجْمِل منه في مكان فقد فُسِرَ في موضع آخر ، وما اُخْتُصِر في مكان فقد بُسِطَ في موضع آخر . فإن اعياه ذلك طلبه من السنة فانها شارحة للقرآن وموضحة له ، فإن لم يجده في السنة رجع الى أقوال الصحابة

=واللآلئ الحسان في علوم القرآن ، موسى شاهين لاشين : 317 ، ط1 ، دار الشروق ، القاهرة ، 1423هـ-2002م .

[1] لسان العرب مادة (ضبط) : 457/5 .

[2] المعجم الفلسفي ، جميل صليبا : 753/1 ، ط1 ، ذوي القربى ، قم ، 1385هـ .

[3] ينظر : محاضرات في علوم القرآن : فضل حسن عباس : 286 ، ط1 ، دار النفائس ، عمان ، 1427هـ-2007م .

[4] ينظر : اصول التفسير وقواعده : 189 .

[5] ينظر : التفسير العقلي حجيته وضوابطه ، محمد صالح عطية : 118 ، رسالة ماجستير ، كلية الشريعة ، جامعة بغداد ، 1407هـ-1987م .

[6] ينظر : دراسات في اصول التفسير : 127 .

[7] ما يؤكد وجهة نظرنا في تعدد الأوصاف للمعاني التي تصح ان تكون ضوابط للتفسير قول صلاح عبد الفتاح الخالدي : "وتصلح تلك المباحث الثلاثة [العلوم الضرورية للمفسر وصفات وآداب المفسر واحسن طرق التفسير] من الفصل الثاني ان تكون شروطاً وضوابط لصحة التفسير بالرأي المحمود ، فلابد من تذكرها ونحن نتكلم عن الشروط هنا" . تعريف الدارسين بمناهج المفسرين : 422 .

فانهم ادرى بذلك من غيرهم ، لما شاهدوه من القرائن والاحوال عند نزوله ، ولِما اختصوا به من الفهم التام والعلم الصحيح والعمل الصالح[1] .

2- ان لا يتعارض هذا التفسير مع اللغة ، فإن اللغة هي الاساس[2] ، فلا تُفَسر الفاظ القرآن وتراكيبه تفسيراً يخالف معاني اللغة واستعمالاتها وتصريفاتها[3] .

3- ان لا يصدر المفسر في تفسيره عن هوى في نفسه[4] ، او ان يَدخُل عالم القرآن بمقررات فكرية سابقة ، وان لا يجعل القرآن تابعاً لمقرراته المخالفة للقرآن كما يجب ان لا يكون متأثراً بالافكار والمذاهب المخالفة والمعادية ، التي يعتنقها الكفار ، وان لا يكون مهزوماً نفسياً أمامهم[5] .

4- ان يتصف المفسر بصفات يتميز بها عن غيره ، وتكون صفات ضرورية في حقه وتسمى بالصفات النفسية[6] ، وان يتأدب بالآداب التي تجعله موطناً للثقة[7] ، ونجد ان السيوطي يتطرق لأهمها بقوله : "اعلم أن من شرطه صحة الاعتقاد أولاً ، ولوزم سنة الدين ، فإن من كان مغموصاً عليه في دينه ، لا يؤتمن على الدنيا ، فكيف على الدين ! ثم لا يؤتمن من الدين على الأخبار عن عالم ، فكيف يؤتمن في الاخبار عن اسرار الله تعالى ، لانه لا يؤتمن ان كان متهماً بالالحاد ان يبغي الفتنة ويغر الناس بليه وخداعه ، ... وإن كان متهماً بهوى لم يؤمن ان يحمله هواه على ما يوافق بدعته"[8] .

5- هناك علوم يجب ان يلم بها المفسر يقول الزرقاني : "وقد بَيَّنَ العلماء انواع العلوم التي يجب توافرها في المفسر فقالوا : هي اللغة والنحو ، والصرف ، وعلوم البلاغة ، وعلم اصول الفقه ، وعلم التوحيد ومعرفة اسباب النزول ، والقصص ، والناسخ والمنسوخ ، والاحاديث المُبَيِّنة للمجمل والمبهم وعلم الموهبة"[9] ، ويبدو لي ان الزرقاني

---

(1) ينظر : الإتقان في علوم القرآن : 854 . ومحاضرات في علوم القرآن ، غانم قدوري الحمد : 232 ، ط1 ، دار عمار ، عمان ، 1423هـ-2003م .

(2) محاضرات في علوم القرآن ، فضل حسن عباس : 286 .

(3) تعريف الدارسين بمناهج المفسرين : 423 .

(4) محاضرات في علوم القرآن ، فضل حسن عباس : 286 .

(5) تعريف الدارسين بمناهج المفسرين : 423-424 .

(6) ينظر : التفسير العقلي حجيته وضوابطه : 124 .

(7) ينظر : تعريف الدارسين بمناهج المفسرين : 423 .

(8) الإتقان في علوم القرآن : 854 . ومن أراد الاستزادة ينظر : التفسير العقلي حجيته وضوابطه : 124-131 .

(9) مناهل العرفان في علوم القرآن : 367-368 .

وغيره[1] تبع السيوطي[2] في حنشره للعلوم في سياق واحد ، ومما يحسب للسيوطي بيانه لاهمية هذه العلوم في التفسير لكن د. محمد صالح عطية كان من الدقة بمكان حين ميز بينها وقسمها إلى علوم نقلية وعقلية ولغوية وأضاف اليها علوماً حديثة[3] ، كعلم الاقتصاد[4] ، وعلم النفس[5] ، وعلم الاجتماع[6] ، كما أرجع علم الموهبة إلى الصفات النفسية للمفسر [7] .

6- مطابقة التفسير للمُفَّسَر من غير نقص لما يحتاج إليه في إيضاح المعنى ولا زيادة لا تليق بالغرض ، ولا تناسب المقام ، مع الاحتراز من كون التفسير فيه زيغ عن المعنى وعدول عن المراد ، وكذلك مراعاة المعنى الحقيقي والمجازي ، فلعل المراد المعنى المجازي ، فيحمل الكلام على الحقيقة وبالعكس ، وأيضاً مراعاة التأليف والغرض الذي سيق له الكلام والتناسب بين الآيات[8] .

7- معرفة التعارض بين التفسير العقلي والنقلي وله صور : ان يكون العقلي قطعياً والنقلي قطعياً كذلك ، أو أن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً ، او ان يكون أحدهما ظنياً والآخر ظنياً كذلك ، فأما الصورة الأولى ففرضية ، لأنه لا يعقل تعارض قطعي مع قطعي ، ومن المحال ان يتناقض الشرع مع العقل ، وأما الصورة الثانية : فالقطعي منهما مقدم على الظني إذا تعذر الجمع ولم يمكن التوفيق ؛ أخذاً بالأرجح وعملاً بالأقوى ، وأما الصورة الثالثة : فإن امكن الجمع بين العقلي والنقلي ، وجب حمل النظم الكريم عليهما ، وإن تعذر

---

(1) ينظر : محاضرات في علوم القرآن ، غانم قدوري الحمد : 220-223 ، د.م ، د.م ، د.ت ، واللآلئ الحسان في علوم القرآن : 375-376 .

(2) الإتقان في علوم القرآن : 864-866 .

(3) ينظر : التفسير العقلي حجيته وضوابطه : 132-146 .

(4) علم الاقتصاد : هو مجموع المعارف الموضوعية المتعلقة بالنشاطات المختلفة التي يقوم بها الانسان من اجل تلبية حاجاته . ينظر : القاموس الاقتصادي ، محمد بشير عليه : 292 ، ط1 ، المؤسسة العربية للدراسات ، بيروت ، 1985م .

(5) علم النفس : يُعَرَّفُ بانه العلم الذي يدرس السلوك والعمليات العقلية ومن موضوعاته التعلم والادراك ، واللغة المؤثرات الاجتماعية ، والذكاء ، والسلوك الشاذ الخ . ينظر : مدخل علم النفس ، لندال دايفدوف : 24 ، ترجمة : سيد الطواب وآخرون ، ط3 ، دار المريخ ، الرياض ، 1983م .واصول علم النفس ، احمد عزت راجح : 7 ، مطبعة اشبيلية ، بغداد ، د.ت .

(6) علم الاجتماع : هو العلم الذي يدرس الظواهر التي تنشأ عن وجود الانسان في المجتمع . ينظر : مبادئ علم الاجتماع ، السيد محمد بدوي : 3 ، ط2 ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، 1987م .

(7) ينظر : التفسير العقلي حجيته وضوابطه : 129 .

(8) ينظر : دراسات في اصول التفسير : 127 .

الجمع قدم التفسير المنقول عن النبي ﷺ ، ان ثبت من طريق صحيح ، وكذا يقدم ما صح عن الصحابة[1] .

8- معرفة موهم المختلف وهو ما يوهم التعارض بين آيات القرآن ، وكلام الله جل جلاله منزه عن الاختلاف والتناقض ، كما قال تعالى : ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [2] ولكن قد يقع للمبتدئ ما يوهم اختلافاً وليس به ، فاحتيج لإزالته[3] .

9- معرفة علم المبهمات : قال السيوطي : "علم المبهمات علم شريف ، اعتنى به السلف كثيراً : أخرج البخاري عن ابن عباس رضي الله عنه قال : مكثت سنة أريد أن أسأل عمر عن المرأتين اللتين تظاهرتا[4] على رسول الله ﷺ [5] قال العلماء : هذا اصل في علم المبهمات"[6] .

10- وهناك ضوابط نبه عليها الزركشي يستحسن ذكرها حيث يقول في من شرع في التفسير : "احدها : وهو اول واجب عليه أن يفهم ما يريد ان يعربه مفرداً كان او مركباً قبل الاعراب فإنه فرع المعنى ، ولهذا لا يجوز إعراب فواتح السور اذا قلنا بانها من المتشابه[7] الذي استأثره الله بعلمه ... والثاني : تجنب الاعاريب المحمولة على اللغات

---

(1) ينظر : اصول التفسير وقواعده : 190-191 .

(2) النساء : 82 .

(3) البرهان في علوم القرآن : 282 . وينظر : الإتقان في علوم القرآن : 533-537 .

(4) أي اللتين ذكرهما الله تعالى مبهمتين في قوله : ﴿وَإِن تَظَٰهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ وَجِبْرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ ، التحريم : ربيع ثان ، "تظاهرا أي تتعاونا على النبي ﷺ بما يسوؤه ، من الوقيعة بينه وبين سائر نسائه" ينظر : جامع البيان في تأويل آي القرآن : ربيع أول محرم/ شوال شعبان محرم ، وصفوة التفاسير ، محمد علي الصابوني : ربيع أول/ جمادى ثان جمادى أول ربيع أول ، طمحرم ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، ربيع أول صفر ربيع ثان محرم هـ- صفر شوال شوال صفرم .

(5) ينظر : صحيح البخاري ، محمد بن اسماعيل البخاري : 873 ، كتاب التفسير باب ﴿تَبْتَغِى مَرْضَاتَ أَزْوَٰجِكَ﴾ التحريم : محرم ، رقم الحديث (ربيع أول محرم رمضان ربيع ثان) ، طصفر ، دار السلام ، الرياض ، رمضان محرم ربيع ثان محرم هـ- رمضان رمضان رمضان محرمم .

(6) مفحمات الاقران في مبهمات القرآن ، عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي ، حققه مصطفى ديب البغا ، مطبعة الصباح ، دمشق ، وينظر : أصول التفسير وقواعده : 199 ، والإتقان في علوم القرآن : 765 .

(7) المتشابه : هو المشتبه المحتمل الذي يحتاج في معرفة معناه الى تأمل وتفكر وتدبر وقرائن تبينه وتزيل أشكاله . ينظر : العدة في أصول الفقه ، محمد بن الحسين الفراء : 72/1 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1433هـ-2002م .

الشاذة ، فإن القرآن نزل بالافصح من لغة قريش ... والثالث : تجنب لفظ الزائد في كتاب الله تعالى ، أو التكرار ، ولا يجوز إطلاقه إلا بتأويل كقولهم : الباء زائدة ونحوه ، مرادهم ان الكلام لا يختل معناه بحذفها ، لانه لا فائدة فيه أصلاً ، فإن ذلك لا يحتمل من متكلم ، فضلاً عن كلام الحكيم"[1] .

11- على المفسر البدء بما يتعلق بالألفاظ المفردة من اللغة والصرف[2] والاشتقاق ، ملاحظاً المعاني المستعملة زمن نزول القرآن ، وإرداف ذلك بالكلام على التراكيب ليس من جهة الاعراب فقط بل والبلاغة ، وعلى المفسران يتذوق ذلك بحاسته البيانية ، وعليه كذلك مطابقة التفسير لما هو معروف من علوم الكون ، وسنن الاجتماع ، وتاريخ البشر وتاريخ العرب الخاص ايام نزول القرآن ، ومما ينسب له هو رعاية قانون الترجيح عند الاحتمال[3] ، وقد أرسى هذا القانون الزركشي وكل من تأخر عنه أخذ منه[4] ، حيث يقول : "وكل لفظ احتمل معنيين فصاعداً فهو الذي لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه ، وعلى العلماء اعتماد الشواهد والدلائل ، وليس لهم ان يعتمدوا مجرد رأيهم فيه ، ... وكل لفظ احتمل معنيين ، فهو قسمان :

احدهما : ان يكون أحدهما أظهر من الآخر ، فيجب الحمل على الظاهر إلا أن يقوم دليل على ان المراد هو الخفي دون الجلي فيهمل عليه .

الثاني : أن يكونا جليين والاستعمال فيهما حقيقة ، وهذا على ضربين :

أحدهما : ان تختلف اصل الحقيقة فيهما ، فيدور اللفظ بين معنيين ، هو في احدهما حقيقة لغوية ، وفي الآخر حقيقة شرعية ، فالشرعية أولى إلا إن دلت قرينة على ارادة اللغوية ، نحو قوله تعالى : ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾[5] ، وكذلك ، اذا دار

---

[1] البرهان في علوم القرآن : 172-173 .

[2] يقول الزركشي : "وفائدة التصريف حصول المعاني المختلفة المتشعبة عن معنى واحد ، فالعلم به اهم من معرفة النحو في تعرف اللغة لان التصريف نظر في ذات الكلمة ، والنحو نظر في عوارضها" ، المصدر نفسه : 169 .

[3] مباحث في علوم القرآن ، عبد المجيد محمود مطلوب : 210-211 ، ط1 ، مؤسسة المختار ، القاهرة ، 1425هـ-2004م .

[4] ينظر : الاتقان في علوم القرآن : 868 ، وأخذ عن السيوطي كثير من المعاصرين مثل خالد عبد الرحمن العك ، واصول التفسير وقواعده : 191 وعبد المجيد محمود مطلوب ، ومباحث في علوم القرآن : 211 وغيرهم .

[5] التوبة : 103 .

بين اللغوية والعرفية ، فالعرفية أولى ل طريانها على اللغة ، ولو دار بين الشرعية والعرفية ، فالشرعية أولى لان الشرع ألزم .

الضرب الثاني : لا تختلف اصل الحقيقة ، بل كلا المعنيين استعمل فيهما ، في اللغة أو في الشرع ، او العرف على حد سواء . وهذا ايضاً على طرفين :

أحدهما : ان يتنافيا اجتماعاً ، ولا يمكن إرادتهما باللفظ الواحد ، كالقرء حقيقة في الحيض والطهر ، فعلى المجتهد ان يجتهد في المراد منهما بالامارات الدالة عليه ، فإذا وصل إليه كان هو مراد الله في حقه ، وإن اجتهد مجتهد آخر فأدى اجتهاده الى المعنى الآخر كان ذلك مراد الله في حقه ، لانه نتيجة اجتهاده ، وما كلف به ، فإن لم يترجح احد الامرين لتكافؤ الامارات فقد اختلف اهل العلم ؛ فمنهم من قال : يخير في الحمل على ايهما شاء ، ومنهم من قال : يأخذ باعظمهما حكماً . ولا يبعد اطراد وجه ثالث ، وهو ان يأخذ بالأخف كاختلاف جواب المفتين .

الضرب الثاني : ألا يتنافيا اجتماعاً ، فيجب الحمل عليهما عند المحققين ، ويكون ذلك ابلغ في الاعجاز والفصاحة ، وأحفظ في حق المكلف ، إلا ان يدل دليل على ارادة احدهما . وهذا ايضاً ضربان :

احدهما : ان تكون دلالته مقتضية لبطلان المعنى الآخر ، فيتعين المدلول عليه للارادة .

الثاني : الا يقتضي بطلانه . وهذا اختلف العلماء فيه ، فمنهم من قال : يثبت حكم المدلول عليه ويكون مراداً ، ولا يحكم بسقوط المعنى الآخر ، بل يجوز ان يكون مراداً ايضاً ، وإن لم يدل عليه دليل من خارج ، لان موجب اللفظ عليهما ، فاستويا في حكمه وإن ترجم احدهما بدليل من خارج . ومنهم من قال : ما ترجح بدليل من خارج أثبتُ حكماً من الآخر لقوته بمظاهرة الدليل الآخر . فهذا اصل نافع معتبر في وجوه التفسير في اللفظ المحتمل"[1] .

رابعاً : مجالات التفسير العقلي :

انحسر مجال التفسير العقلي عند خالد عبد الرحمن العك في اللفظ من حيثيات ثلاثة كثيراً ما تطرقها كتب أصول الفقه من حيث الوضوح وعدمه ، والوضع ، وكيفية الدلالة[2] ،

---

(1) البرهان في علوم القرآن : 341 .

(2) علماً انه لم يذكر استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له أو في غيره وهو بهذا الاعتبار حقيقة ومجاز ، وصريح وكناية . ينظر : الوجيز في أصول الفقه ، عبد الكريم زيدان : 277 ، ط7 ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1418هـ-1997م .

فيقول : "إن الذي يهمنا في هذا البحث هو إيضاح الجانب العملي[1] ، لمجال الاجتهاد في التفسير العقلي ، الذي يتمثل في الأمور الاتية :

1- إن اللفظ يكون واضحاً[2] ، وقد يكون مبهماً[3] ، وفي حالة وضوحه لا يخلو بعض انواعه من الاحتمال الذي يجعله محتاجاً الى تحديد المراد ...

2- في حالة وضع اللفظ للمعنى يكون اللفظ عاما[4] ، وقد يكون خاصاً[5] ، فمن وظيفة المفسر الاجتهاد في معرفة مدى دلالة اللفظ العام ، وهل هو باق على عمومه فتتسع دائرة الحكم ، بحيث تشمل جميع الافراد التي تنطوي تحته ، أم أنه قد ورد عليه ما يخصصه ، فتضيق دائرة الحكم ، بحيث تقصر على بعض افراد العام ؟

3- إذا انتقلنا الى دلالة الالفاظ على المعاني : رأينا أن الدلالة لا تكون دائماً في حيز العبارة[6] ، بحيث لا تحتاج الى اجتهاد لإدراكها ، وانما قد تكون هذه الدلالة باشارة النص[7] ، وفي الدلالة بالاشارة نوع خفاء ، لا يدرك الا بالبحث والتأمل . وليس ذلك

---

[1] اصطلاح تبريري للمؤلف وإلا هل يمكن ان يسمى الوقوف على أسرار التركيب القرآني جانب نظرياً ؟

[2] الواضح : ما دل على معناه بصيغته من غير توقف على أمر خارجي . ينظر : اصول الفقه الاسلامي ، وهبة الزحيلي : 302/1 ، ط3 ، دار الفكر ، دمشق ، 1426هـ-2005م .

[3] المبهم : ما خفيت دلالته لنفس اللفظ او لعارض ، سواء امكن ادراك المراد منه بالعقل ام لا أو امكن ادراك المراد بالنقل ام لا ، ينظر : اصول الاحكام وطرق الاستنباط في التشريع الاسلامي ، حمد عبيد الكبيسي وصبحي محمد جميل : 270 ، وهو ما يقابل المتشابه عند الجمهور غير الحنفية ، ينظر : اصول الفقه الاسلامي : 332/1-333 .

[4] العام : هو اللفظ الذي يستغرق جميع ما يصلح له من الافراد ، ينظر : اصول الفقه الاسلامي : 238/1 .

[5] الخاص : هو اللفظ الموضوع للدلالة على معنى واحد على سبيل الانفراد ، ينظر : المصدر نفسه : 201/1 .

[6] وتسمى عبارة النص : وهي دلالة الكلام على المعنى المقصود إما أصالة او تبعاً . ينظر : المصدر نفسه : 336/1 .

[7] إشارة النص : هي دلالة الكلام على غير مقصود أصالة ولا تبعاً ، ولكنه لازم للمعنى الذي سيق الكلام لافادته . ينظر : المصدر نفسه : 338/1 .

فحسب ، فإن النص يدل بمقتضاه[1] ايضاً ، بحيث يتوقف في بعض الحالات تطابق الدلالة مع المدلول ، على مقتضى لابد من تقديره في ضوء الاجتهاد والبحث"[2] .

والحق ان مجال التفسير العقلي يتسع لأكثر من ذلك ، مثل الاطلاع على اسرار التركيب القرآني وهو ما يسمى بالتفسير البياني ويعرفه الدكتور فاضل صالح السامرائي بقوله : "التفسير الذي يبين اسرار التركيب القرآني ، فهو جزء من التفسير العام تنصب فيه العناية على بيان أسرار التعبير من الناحية الفنية كالتقديم والتأخير والذكر والحذف واختيار لفظة على أخرى وما الى ذلك مما يتعلق بأحوال التعبير"[3] .

وهناك مجالات اخرى للتفسير العقلي مثلت اتجاهات عديدة ، منها الاتجاه الفقهي واللغوي والفلسفي والصوفي والعلمي والاجتماعي والموضوعي[4] ، ولكل اتجاه مجاله في الفهم وآلياته الخاصة به بعيداً عن حيثيات اللفظ الثلاثة ، وحتى الفقهي منها الذي هو اقرب الاتجاهات الى هذه الحيثيات التي طرحها خالد عبد الرحمن العك لا يقتصر عليها كمجال للفهم بل يتبنى آليات أخرى وفق اصول مذهب كل مدرسة فقهية في استنباط الحكم الشرعي[5] يتسع فيها مجال الفهم بطرح ادلة أخرى للأحكام غير مقتصرة على دلالات الالفاظ[6] ، والله أعلم .

---

(1) اقتضاء النص : هي دلالة الكلام على مسكوت عنه ، يتوقف صدق الكلام أو صحته شرعاً على تقديره ، ينظر : المصدر نفسه : 343/1 .

تعقيب : وهذه التقسيمات في طرق الدلالة هي للحنفية ولم يذكر العك دلالة النص : وهي دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه ، لاشتراكهما في علة الحكم التي يمكن فهمها عن طريق اللغة ، من غير حاجة الى الاجتهاد الشرعي ، وذلك سواء كان المسكوت عنه مساوياً للمنصوص عليه للتساوي في العلة ام أولى بالحكم لقوة العلة فيه ، ينظر : المصدر نفسه : 340/1 .

(2) اصول التفسير وقواعده : 178–179 .

(3) على طريق التفسير البياني : فاضل صالح السامرائي : 7/1 ، النشر العلمي ، جامعة الشارقة ، دولة الإمارات العربية المتحدة ، 1423هـ–2002م .

(4) ينظر : التفسير العقلي حجيته وضوابطه : 147 .

(5) ينظر : المصدر نفسه : 148 .

(6) فمثلاً قد استدل بعض الفقهاء بجواز قسمة المال المشترك بان يجعل لكل واحد من الشركاء مدة معينة ينتفع فيها وحده بالشيء المشترك بقوله تعالى في صالح عليه السلام وقومه بشأن ناقته :﴿ وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ ٱلْمَآءَ قِسْمَةٌۢ بَيْنَهُمْ ۖ كُلُّ شِرْبٍ مُّحْتَضَرٌ ﴾ القمر : شَعْبَان صَفَر ، فالاستدلال بالآية لم يكن من جهة دلالات الالفاظ بل كان هناك مجال آخر لفهمها هو هل شرع من قبلنا شرع لنا ام لا ، ينظر : اصول الاحكام وطرق الاستنباط في التشريع : رَبيع أول جُمادى ثان مُحَرّم .

المبحث الثاني
تعريف التأويل – أقسامه – ضوابطه – مجالاته

اولاً : تعريف التأويل :

عَرَّف الإمام الغزالي[1] التأويل بقوله : "التأويل عبارة عن احتمال يُعَضِّده دليل يصير به اغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر"[2] .

وعد الدكتور محسن عبد الحميد هذا التعريف اجمع من غيره في تعريف التأويل بعد ان عقد مقارنة له بعدة تعاريف أخرى[3] ، ولكنا وجدنا نقداً للزركشي والامدي[4] وابن الحاجب[5] لهذا التعريف إذ يقول الزركشي فيه : "وهو غير جامع ، لأنه لا يتناول الفاسد

---

[1] الغزالي هو محمد بن محمد الغزالي ابو حامد زين الدين الطوسي حجة الاسلام الفقيه الشافعي من اشهر كتبه ، احياء علوم الدين والوسيط والبسيط والوجيز والمستصفى في اصول الفقه ولد عام 450هـ وتوفي عام 505هـ ، ينظر : وفيات الاعيان عن انباء ابناء الزمان : 4/58–60 .

[2] المستصفى من علم الاصول ، محمد بن محمد الغزالي : 1/49 ، ط1 ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1417هـ–1997م .

[3] ينظر : دراسات في اصول التفسير : 58–60 .

[4] الآمدي : هو علي بن محمد بن عبد الرحمن ابو الحسن البغدادي الآمدي فقيه حنبلي بغداد الاصل نزل بثغر آمد بديار بكر ، توفي سنة 621هـ من تصانيفه عمدة الحاضر ، وكفاية المسافر ، ينظر : الاعلام : 4/328 .

[5] ينظر : الاحكام في اصول الاحكام ، علي بن محمد الآمدي : 3/49–50 ، ط5 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1426هـ– 2005م ، ومختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الاصول والجدل ، عثمان بن عمر ابن الحاجب : 2/909 ، دراسة وتحقيق : نذير حمادي ، ط1 ، دار ابن حزم ، بيروت ، 1427هـ–2006م (اطروحة دكتوراه) .

ولمحمد اديب الصالح رأي في نقد الآمدي ومن معه لتعريف الغزالي ونذكر جزءاً منه حيث يقول : ولقد يكون في كلام الآمدي ما يدعو الى الاخذ والرد فنحن نوافقه على ما ذهب إليه ، اذ جعل الغزالي التأويل هو الاحتمال الذي حمل عليه اللفظ ، وهذا غير مستقيم ، لان التأويل حمل اللفظ عليه نفسه ، والاحتمال شرط له اذ لا يصح حمل اللفظ على ما لا يحتمله والفرق واضح بينهما ، أما عن عدم تحديد الغزالي التأويل بالصحيح فنخالفه لان من الطبيعي ان يكون الغزالي قد قصد تعريف التأويل الصحيح وسياق كلامه يدل على ذلك . ينظر : تفسير النصوص في الفقه الاسلامي : محمد اديب صالح : 1/368–369 ، ط4 ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، 1413هـ–1993م . وتحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول : يحيى بن موسى الرهوني : 3/309 ، تحقيق : يوسف الأخضر القيم ، ط1 ، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث ، دبي ، 1422هـ–2002م .=

واليقيني ، ثم جعله عبارة عن نفس الاحتمال وليس كذلك . ولا يتطرق التأويل الى النص[1] والمجمل[2] ، ثم ليس كل احتمال يعضده دليل فهو تأويل صحيح مقبول ، بل يختلف ذلك باختلاف ظهور المؤَوَّل ، فإن كانت دلالة المؤَوَّل عليه من الخارجي تزيد على دلالته على ما هو ظاهر فيه قُبِلَ وإلا فلا"[3] .

كما عرف الزركشي التأويل بأنه : "صرف الكلام عن ظاهره الى معنى يحتمله ، ثم ان حُمل لدليل فصحيح ، وحينئذ يصير المرجوح في نفسه راجحاً للدليل ، أو لما يظن دليلاً ففاسد ، أو لا لشيء فلعب لا تأويل ، فإذن التأويل صرف اللفظ إلى غيره لا نفس الاحتمال" [4] .

ووجدنا مفهوم تعريف الزركشي مع شيء من التوسع في العبارة ، عند أحد الباحثين المعاصرين وهو أبو عمرو الحسيني ، والذي سمى تعريفه تعريفاً جامعاً ولم يشر إلى انه استعان بأحد في اصل صياغته فقال : "التأويل هو : صرف الكلام عن المعنى الظاهر منه إلى معنى غير ظاهر يحتمله اللفظ أو الحرف مع وجود دليل يؤيده ويُصَيِّره راجحاً فيكون بهذا تأويلاً صحيحاً .

أو يحتمله مع وجود دليل يصيره مرجوحاً او يحتمله مع عدم وجود دليل يؤيده فيكون بهذا تأويلاً فاسداً .

أو لا يحتمله اللفظ ولا يوجد عليه دليل أو مع مظنة وجود دليل وهذا هو التأويل الباطل"[5] .

=كما وجدت ان التفتازاني يرد اعتراضات الآمدي والعضد وابن الحاجب على تعريف الغزالي جملة وتفصيلاً ، ينظر : حاشية التفتازاني على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب : 2/168–169 ، مطبعة الفجالة الجديدة ، د.م ، 1394هـ–1974م .

[1] النص : هو ما لا يحتمل إلا معنى واحداً كزيد في رأيت زيداً فهو ما تأويله تنزيله ، ينظر : شرح الورقات في أصول الفقه ، محمد بن احمد المحلي : 167 ، تحقيق محمد حسن محمد ، ط2 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1427هـ–2006م .

[2] المجمل : هو ما ازدحمت فيه المعاني أي تواردت على اللفظ من غير رجحان لأحدها ، وهذا التوارد قد يكون بالوضع المشترك وباعتبار إبهام المتكلم الكلام كالصلاة والزكاة وباعتبار غرابة اللفظ ، ينظر : شرح منار الأنوار في أصول الفقه ، عبد اللطيف الشهير بابن الملك : 104–105 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1424هـ–2004م .

[3] البحر المحيط في أصول الفقه : 3/26–27 .

[4] المصدر نفسه : 3/26 .

[5] معايير التأويل والمتأولين للعامة والمقصرين والمجتهدين : أبو عمرو الحسيني : 68 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1421هـ–2000م .

وأيا كان التعريف الأكثر دقة في وصف مفهوم التأويل ، فالذي دفعنا لهذا العرض هو للوقوف على المفاهيم المجمع عليها في تعريف التأويل فوجدنا أن التأويل في مفهومه الأصولي المنضبط لا يخرج عن كونه يطرق المحتملات اولاً ، ولابد من وجود دليل يعضده ويرجحه ثانياً ، وليس أي معنى احتمله النص القرآني حمل عليه ، يقول الآمدي في ذلك : "وأما التأويل المقبول الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده"[1] ، ثم بَيَّن الآمدي نوع الدليل بقوله : "وأن يكون الدليل الصارف اللفظ عن مدلوله الظاهر راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله ، ليتحقق صرفه عنه الى غيره ، وإلا فبتقدير أن يكون مرجوحاً ، لا يكون صارفاً ولا معمولاً به اتفاقاً"[2] .

وهذا المفهوم للتأويل هو غير ما أتى به نصر حامد أبو زيد من مفهوم للتأويل ، والذي ساوى ما بين المتشابهات والنصوص في تناوله لها فلا يوجد ضمن فكر نصر حامد أبو زيد قطعي الدلالة او ما يسمى بمفهوم النص الذي لا يحتمل إلا وجهاً واحداً[3] ، لذلك نجده يقول : "إن مجال التأويل يتسع لكل أقسام النص ، ولا يقف عند حدود ما هو غامض أو على درجة عالية من الكثافة الدلالية"[4] .

كما انه لم يذكر وجود دليل يترجح به هذا التأويل ، بل النص لديه فضاء مفتوح يتحرك داخله العقل بحرية فينتقي ما يشاء من المعاني المحتملة وفقاً لثقافة المؤوِّل وعصره فهذا ما دعت اليه التأويلية الغربية (الهرمنيوطيقا) والتي آمن بها نصر حامد أبو زيد ودعا إليها[5] . فما ذهب اليه هو خلاف لما عليه المعتزلة والذين كثيراً ما يستشهد بهم كقرائن على

= وقد رأينا الدكتور وهبة الزحيلي يتبنى تعريف التأويل عند الآمدي لكن بصياغته هو ولم يمنعه ذلك من الإشارة إلى الآمدي في هامش كتابه وهذا ما تقتضيه الأمانة العلمية ، ينظر : أصول الفقه الاسلامي : 303/1 .

(1) الاحكام في اصول الاحكام : 50/3 ، وينظر : منتهى السول في علم الاصول ، علي بن محمد الآمدي : 327 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1424هـ–2003م ، وينظر : ارشاد الفحول الى تحقيق علم الاصول ، محمد بن علي الشوكاني : 46/2 ، تحقيق : محمد حسن الشافعي ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1419هـ–1999م ، وكشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوي : 75/1–76 .

(2) المصدر نفسه : 50/3 .

(3) ينظر : الشرح الكبير على الورقات : 288 .

(4) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 237 .

(5) ينظر : إشكاليات القراءة وآليات التأويل : 49 .

اجتهاداته في معنى التأويل ، إذ يقول القاضي عبد الجبار في أهمية الدليل في تأويل المتشابه : "فالواجب أن ينظر فيه ، فما دل عليه الدليل يعلم ، دون ما لا دليل عليه"[1] .

ثانيا : أقسام التأويل :

يقسم التأويل مرة بالنظر إلى قوة الدليل المستخدم ووجوده من عدمه ، ومرة أخرى بحسب احتياج النص المؤوَّل لهذا الدليل ، فيقول الآمدي : "يتناول التأويل الصحيح والفاسد ، فان قيدت الحد بلفظ بدليل يصيره راجحاً ، كان تعريفاً للتأويل الصحيح ، فإن الفاسد يكون بلا دليل أو مع دليل مرجوح أو مساو"[2] وللشوكاني[3] تقسيم مشابه لتقسيم الآمدي هذا[4] إلا انه يقسمه مرة أخرى بالنظر إلى احتياج النص إلى دليل حسب قرب وبعد دلالته من المعنى المؤول فيقول : "والتأويل في نفسه ينقسم إلى ثلاثة أقسام : قد يكون قريباً فيترجح بأدنى مرجح ، وقد يكون بعيداً فلا يترجح إلا بمرجح قوي ، ولا يترجح بما ليس بقوي ، وقد يكون متعذراً لا يحتمله اللفظ فيكون مردوداً لا مقبولاً ، وإذا عرفت هذا تبين لك ما هو مقبول من التأويل وما هو مردود"[5] ، وقوله : (وقد يكون متعذراً لا يحتمله اللفظ) التي أخذها الشوكاني عن من سبقه[6] لا يعتبر الآمدي ذلك تأويلاً اصلاً حيث يقول : "والحق في ذلك ان يقال : أما التأويل من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصحة والبطلان هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه ، مع احتماله له"[7] فإذا لم يحتمله النص فلا يسمى تأويلاً اصلاً عنده كما هو ظاهر من عبارته . وهذا المعنى في فهم التأويل موجود عند غيره

---

[1] المغني في أبواب العدل والتوحيد : 379/16 ، تحقيق : أمين الخولي ، وينظر : تفسير أبي علي الجبائي : 123 ، تحقيق : خضر محمد بنها ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1428هـ-2007م .

[2] منتهى السول في علم الأصول : 327 .

[3] الشوكاني : هو محمد بن علي بن عبد الله الشوكاني ، فقيه مجتهد من كبار العلماء من أهل صنعاء ولد 1173هـ وتوفي 1250هـ ، له 114 مؤلفاً منها نيل الاوطار ، وإرشاد الفحول في الأصول ، وفتح القدير في التفسير ، ينظر : الأعلام : 298/6 .

[4] إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول : 46/2 .

[5] المصدر نفسه : 49/2 .

[6] ينظر : منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل : 909/2 .

[7] الاحكام في أصول الاحكام : 50/3 .

من العلمــاء يقــول محمــد بــن الحســين الفــراء[1] ان : "التأويــل لا يســتعمل إلا فــي الاحتمال"[2] .

واما الزركشي ومن أخذ مأخذه في تقسيم التأويل فنظروا الى وجود الدليل من عدمــه ولم ينظروا الى احتمال النص من عدمه فاطلقوا على انعدام الدليل وصف : "انه لا شيء بل لعب"[3] يقول السيوطي في توضيح سبب هذا الاطلاق : "اولا لشيء فهذا ليس بتأويل بل هو لعب غير معتد به ، لانه إنما سمي مؤوَّلاً لانه يؤول الى الظاهر عند قيام الدليل"[4] .

لذلك انحصر تقسيم اغلب العلماء للتأويل الى صحيح[5] وفاسد[6] وصحيح وباطــل[7] تقسيماً ثنائياً .

أما الشوكاني وغيره فقد سمى عدم احتمال النص للتأويل متعذراً ، وهو القسم الثالــث في تقسيمه للتأويل[8] ، لكن وجدنا أبا عمرو الحسيني يعيب على العلماء هذا التقسيم الثنــائي

---

(1) محمد ابن الحسين الفراء : هو ابو يعلى الفراء عالم عصره في الاصول والفروع وانواع الفنون مــن اهــل بغداد ، توفي سنة 458هــ ، من تصانيفه العدة في اصول الفقه ومقدمة فــي الادب ، ينظــر : الاعــلام : 99/6 .

(2) العدة في اصول الفقه : 58/1 .

(3) ينظر : جمع الجوامع في اصول الفقه ، عبد الوهاب بن علي السبكي : 54 ، ط2 ، دار الكتــب العلميــة ، بيروت ، 1424هــ-2003م ، والبحر المحيط في اصول الفقه : 26/3 ، وحاشية النفحــات علــى شــرح الورقات ، احمد بن عبد اللطيف الجاوي : 71 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1425هــ-2004م .

(4) شرح الكوكب الساطع نظم جمع الجوامع ، عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي ، 385/1 ، تحقيــق : محمــد ابراهيم الحفناوي ، ط1 ، دار السلام ، القاهرة ، 1426هــ-2005م .

(5) الصحيح في العبادات والمعاملات : ما اجتمعت اركانه وشرائطه حتى يكــون معتبــرا فــي حــق الحكــم والصحيح ايضاً هو ما يعتمد عليه ، ينظر : التعريفات : علي بن محمــد الجرجــاني : 75 ، دار الشــؤون الثقافية ، بغداد .

(6) الفاسد : هو الصحيح باصله لا بوصفه ، ينظر : المصدر نفسه : 94 .

(7) الباطل : هو الذي لا يكون صحيحاً بأصله ولا وصفه ، ينظر : حاشية النفحات على شرح الورقات : 124 .

(8) ومما يدعو إلى التنبيه إليه أن هذا التقسيم ليس مما انفرد به الشوكاني بل سبقه آخرون كمحمد بــن حمــزة الفناري ، كما سبق فناري ابن الحاجب المالكي ، كما ننبه الى أن من المعاصرين من قسم التأويــل تقســيماً رباعياً لكنه لا يخرج عن حدود تقسيمات العلماء المتقدمين ، لكنها أشبه بعملية تلاعب بالأسماء مــع ثبــات مضامينها ، أما ما دعانا إلى الاقتصار على ذكر مذهب الشوكاني توسعه في العبارة كما ذكره أبو عمــرو الحسيني فنقل عنه ما فهمه وانكر فضله بادعائه انه الأول في هذا التقسيم للتأويل ، ينظر : مختصر منتهــى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب : 909/2 ، وفصول البدائع في أصــول الشــرائع ، محمد بن حمزة الفناري : 96/2 ، ط1 ، دار الكتب العلميــة ، بيــروت ، 1427هـــ-2006م ، وإرشــاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول : 49/2 ، واثر اللغة في اخــتلاف المجتهــدين : 263 ، وتحفــة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل 311/3 ، كما تبنى هذا التقسيم الدكتور محســن عبــد الحميــد ، ينظر : دراسات في أصول التفسير : 62-63 .

ويصفهم بالتفريط ويدعي التقسيم الثلاثي لنفسه بقوله بعد تعريفه السابق للتأويل : "أريد أن أوضح أن هذا التقسيم الثلاثي ما سبقني به أحد في كتب أصول الفقه ، وإنما محور التقسيم عندهم يدور على قسمين الأول : التأويل الصحيح ، والثاني : التأويل الفاسد ، وربما عبر بعضهم عن الثاني بالباطل وبعضهم جعل أحدهما مرادفاً للآخر ، مع ان من تتبع دروبهم ومسالكهم في أجوبة المسائل وجدهم يفرقون بين الفاسد والباطل ، ولا ادري لماذا لم يفرقوا بينهما في مسألة التأويل ... ولما رأيت ان كتب الفقه تحتوي في طياتها على معان غير صريحة في كثير من المسائل تدلك على ان التأويل ليس كما ورد في الأصول ثنائي بل هو ثلاثي ، صحيح وفاسد وباطل"[1] .

كلامه هذا على حد فهمنا لما عرضناه سابقاً يفتقر الى الدقة والموضوعية لأمور :

أ- ادعاؤه انه أول من قسم التأويل تقسيماً ثلاثياً ليس في محله بل سبقه الشوكاني وغيره فسموا الصحيح قريباً ، والفاسد بعيداً إذ لا مرجح له ، والثالث بالمتعذر ، وهو ما لا يحتمله النص من تأويل[2] ، وهو قد أخذ دلالة المتعذر هذه عند الشوكاني وادخله في حد الباطل عنده ، كما ادخل انعدام الدليل عند الزركشي والذي سماه لعباً في حد الباطل عنده أيضاً ، وقد صرح بذكر الشوكاني واغفل ذكر الزركشي[3] .

ب- لا يوجد خلاف بين العلماء انه اذا عُدِمَ الدليل او عُدِمَ الاحتمال في النص انه لا يصار الى التأويل[4] ، لكن اختلفوا في وصف هذه الحالة وتسميتها فمنهم يسمي التأويل عند انعدام الدليل فاسداً[5] ، او لعباً[6] ، او باطلاً[7] ، ومنهم من يسميه عند عدم احتمال النص متعذراً[8] ، او لا يدخله في حد التأويل اصلاً[9] ، ومنهم يكتفي بذكر لازم الدليل الظني ويعبر عنه بغالب الرأي ، كما يعبر بدل المحتمل بما فيه نوع خفاء وهو

---

[1] معايير التأويل والمتأولين للعامة والمقصرين والمجتهدين : 68-69 .

[2] ينظر : منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل : 909/2 ، وارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول : 49/2 .

[3] ينظر : معايير التأويل والمتأولين للعامة و المقصرين والمجتهدين : 75 .

[4] ينظر : مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الاصول والجدل : 909/2 ، وكشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوي : 68/1 ، والاشارة في اصول الفقه : 162 ، والمعتمد في اصول الفقه ، محمد بن علي البصري : 348/2-351 ، ط3 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1426هـ-2005م .

[5] ينظر : منتهى السول في علم الاصول : 327 .

[6] ينظر : البحر المحيط في اصول الفقه : 26/3 .

[7] ينظر : الاحكام في اصول الاحكام ، الآمدي : 50/3 .

[8] ينظر : ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول : 49/2 .

[9] ينظر : العدة في اصول الفقه : 58/1 .

المشترك[1] ، فهو خلاف لفظي يسمي الشاطبي[2] هذا النوع من الخلاف : "الخلاف في مجرد التعبير عن المعنى المقصود وهو متحد ... [ويقول] فإن العبارات لا مشاحة فيها ، ولا يبني على الخلاف فيها حكم ، فلا اعتبار بالخلاف فيها"[3] .

ج- وقوله في مدلول الفاسد والباطل أن : "بعضهم جعل أحدهما مرادفاً للآخر ... الخ"[4] وأراد ان الغالب من العلماء يفرقون بينهما ليس في محله فغير الصحيح يشمل الفاسد والباطل مقابل الصحيح عندهم ، يقول وهبة الزحيلي : "وهذه القسمة الثنائية هي رأي جمهور العلماء"[5] .

ثالثا : ضوابط التأويل :

للتأويل الصحيح ضوابط ، ذلك لأن التأويل تحف به جملة من المزالق التي قد تنتهي به الى الانحراف عن المراد الالهي ، وهو مدخل كبير من مداخل الهوى[6] ، يقول الزركشي في وجوب التنبه لذلك ضمن سياق كلامه عن التأويل : "واعلم أن تقديم ارجح الظنين عند التقابل هو الصواب ، غير انا نراهم إذا انصرفوا إلى الظن تمسك بعضهم بهذا القانون ، ومن أسبابه اشتباه الميل الحاصل بسبب الادلة الشرعية بالميل الحاصل من الإلف والعادة والعصبية ، فإن هذه الامور تُحْدِثُ للنفس هيئة وملكة تقتضي الرجحان في النفس بجانبها ، بحيث لا يشعر الناظر بذلك ، ويتوهم انه رجحان الدليل ، وهذا محل خوف شديد وخطر عظيم يجب على المتقي الله ان يصرف نظره إليه ويقف فكره عليه"[7] ، لذلك وضع العلماء ضوابط تحفظ التأويل من الزيغ ونذكر أهمها وهي :

---

(1) ينظر : اصول الشاشي : 30 . وكشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوي : 68/1 .

(2) الشاطبي : هو ابراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي ، اصولي حافظ من اهل غرناطة ، كان من ائمة المالكية ، من كتبه الموافقات في اصول الفقه ، والاتفاق في علم الاشتقاق ، والاعتصام ، توفي 790هـ ، ينظر : الاعلام : 75/1 .

(3) الموافقات في اصول الشريعة ، ابراهيم بن موسى المالكي : 159/4 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1422هـ-2001م .

(4) ينظر : معايير التأويل والمتأولين للعامة والمقصرين والمجتهدين : 68-69 .

(5) اصول الفقه الاسلامي : 108/1 ، وينظر : مصطلحات علم اصول الفقه ، خلف محمد المحمد : 64-65 ، ط1 ، مؤسسة الريان ، بيروت ، 1425هـ-2004م .

(6) ينظر : خلافة الانسان بين الوحي والعقل ، عبد المجيد النجار : 100 ، المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، فريجنيا ، 1993م .

(7) البحر المحيط في اصول الفقه : 27/3 .

1- موافقة المعهود من كلام العرب وقت التنزيل : يقول الزركشي في التأويل الصحيح : "وشرطه ان يكون موافقاً لوضع اللغة او عرف الاستعمال او عادة صاحب الشرع"[1] يقول الشاطبي في ذلك : "كل معنى مُسْتَنبَطٍ من القرآن غير جار على اللسان العربي فليس من علوم القرآن في شيء ، لا مما يستفاد منه ولا مما يستفاد به . ومن ادعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل"[2] ، أما عرف الاستعمال فيقول الشاطبي عنه : "فإن قلنا إن القرآن نزل بلسان العرب وأنه عربي وأنه لا عجمة فيه ، فبمعنى انه نزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة ، وأساليب معانيها"[3] ثم يعلل ذلك في مناسبة أخرى بأنه نزل على المعهود وعرف الاستعمال حتى يتحصل الفهم والإفهام ، فيقول : "إنه إنما يصح في مسلك الفهم والإفهام ما يكون عاماً لجميع العرب ، فلا يتكلف فيه فوق ما يقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعاني ... فكذلك يلزم أن يُنزل فهم الكتاب والسنة ، بحيث تكون معانيه مشتركة لجميع العرب ... ولو شاء الله لالزمهم ما لا يطيقون ولكلفهم بغير قيام حجة ... لكن الله سبحانه خاطبهم من حيث عهدوا ، وكلفهم من حيث لهم القدرة على ما به كُلِّفُوا"[4] .

ويزيد عبد المجيد النجار بعداً في توضيح تأويل القرآن ضمن اطار معهود العرب بقوله : "ينبغي ان يكون فهم الاحكام في اطار عادة العرب في التخاطب ايام التشريع ، وليس في اطار ما شهدته اللغة بعد ذلك من تطور وتوسع وتنام ، سواء في مدلول ألفاظها أو في مدلول نظمها ، وان هذا الموقف لا يغفل جوانب الاستفادة من ذلك التطور واستثماره في الفهم ، اذ تكون الاستفادة في حدود دائرة استخدام اللغة العربية على عهد نزول الوحي"[5] . ويبين نورالدين الخادمي خطورة تجاوز هذا الإطار في الفهم بقوله : "إن فهم الشرع بغيره معهود العرب ايام التشريع ولو كان في اطار اللغة العربية بعد ذلك العصر وما لحقها من تطور وتنام ، إن ذلك الفهم سيؤدي حتماً الى خطورة بالغة تتفاوت قرباً وبعداً بحسب مدى ملازمة الدلالات الصحيحة للعربية لفظاً وصيغة ، واسلوباً وادباً ، وتتراوح بين وجود

---

[1] المصدر نفسه : 32/3 .

[2] الموافقات في اصول الشريعة : 293/2 .

[3] المصدر نفسه : 50/2 .

[4] الموافقات في اصول الشريعة : 65/2 .

[5] فقه التدين فهماً وتنزيلاً ، عبد المجيد النجار : 1/90-92 ، ط1 ، رئاسة المحاكم الشرعية والسؤون الدينية بدولة قطر .

اختلالات واهتزازات في فهم النصوص وتجلية مقاصدها ، وبين تعطيل الشريعة جملة وتفصيلاً والوقوع في دوائر الهوى والضلال المبين"[1] .

أما عادة صاحب الشرع في الخطاب فتقتضي اموراً منها :

أ- ما ذكره عبد الكريم حامدي بقوله : "على المجتهد أثناء استنباط المعاني من النصوص ملاحظة الفرق بين الوصف الطردي للاسم أي المعنى اللغوي له الذي لا يتعلق به غرض شرعي ، وبين الوصف المقصود من التشريع ، وهذا الوصف هو علة الحكم عند علماء الاصول الذي يترتب عليه جلب منفعة أو دفع مضرة ، فلا عبرة بالمعنى اللغوي بل العبرة بالمعنى الشرعي له"[2] .

ب- ومنها أيضاً التمييز بين مقامات الخطاب ، يقول عبد الكريم حامدي : "تنوع المقامات الى مقام : تقوى ، وتقديس ، وتقرير ، وتغيير ، ودعوة ، وموعظة ، وترغيب ، وترهيب ، وتشريع ، ولما كان مقام التشريع هو اللائق بمعرفة مقصد الشارع كان التعليل خاصاً به في المقام الأول ، فلا يترك لغيره من المقامات التي لا تناسب استنباط احكام شرعية من النصوص او القياس عليها ، وأحسن مثال على ذلك الاعتقاد الخاطئ أن الصائم إذا اغتاب احداً افطر ، استدلالاً بقوله تعالى : ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾[3] ، فليس الاكل في الآية محمولاً على حقيقته ، انما هو مجاز ورد في مقام التحذير من الاغتياب"[4] .

2- أهلية المتأول : يقول الآمدي : "وشرطه أن يكون الناظر المتأول أهلا لذلك ، وأن يكون اللفظ قابلاً للتأويل بان يكون اللفظ ظاهراً فيما صرف عنه محتملاً لما صرف اليه"[5] .

3- قوة الدليل المرجح : ويذكر الشوكاني فيما يخص الدليل المرجح قولاً هو : "ان يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه"[6] ويعبر عما يفيده

---

[1] الاجتهاد والمقاصد حجيته ضوابطه مجالاته ، نور الدين بن مختار الخادمي : 63/2 ، ط1 ، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية ، الدوحة ، 1419هـ-1998م .

[2] ضوابط في فهم النص : 123 ، ط1 ، وزارة الشؤون والاوقاف الاسلامية ، الدوحة ، 1426هـ-2005م .

[3] الحجرات : 12 .

[4] ضوابط في فهم النص : 149-150 .

[5] الأحكام في أصول الأحكام : 50/3 .

[6] إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول : 48/2 .

الدليل هنا احمد بن محمد بن إسحاق الشاشي بغالب الرأي في تعريفه للمؤَوَّل[1] [التأويل] والمراد بغالب الرأي هو : "الظن الحاصل بالقياس[2] أو خبر الواحد[3] او القرائن الأخرى في النصوص"[4] ، فالظن حاصل بالأدلة الظنية التي ذكرت ، يقول عبد الوهاب عبد السلام طويلة في سياق هذا المعنى : "والدليل الظني الذي يُبْنَى عليه التأويل قد يكون قرينة متصلة أو منفصلة ، فقد يكون قياساً أو نصاً شرعياً خبر آحاد ، ... وربما يكون روح التشريع أو أحد مبادئه العامة ، أو غرض الشارع الذي من اجله كان الحكم"[5] .

واشترط الشوكاني في القياس ان يكون جلياً لا خفياً[6] في التأويل[7] ، وكان الزركشي قد علل جواز التأويل بالقياس بقوله : "لان ما جاز التخصيص به جاز التأويل به ، كأخبار

---

[1] ينظر : أصول الشاشي : احمد بن محمد بن إسحاق الشاشي : 30 ، ط2 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1428هـ-2007م .

ومما تجدر الإشارة إليه أن تعريف السرخسي للتأويل هو ما يتناقله أصوليو الأحناف كما وجدنا عند الشاشي هنا ومنهم من ينتقده ، ينظر : أصول السرخسي ، أحمد بن أبي سهل السرخسي : 127/1 ، حققه : أبو الوفاء الأفغاني ، ط2 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1426هـ-2005م . وكشف الابرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي : 68/1-69 .

[2] القياس : هو حمل احد المعلومين على الاخر ، في ايجاب بعض الاحكام لهما او في اسقاطه عنهما بأمر جمع بينهما من اثبات صفة وحكم لهما ، او نفي ذلك عنهما فكل ما اجتمعت فيه هذه الاوصاف فهو قياس ، ينظر التلخيص في اصول الفقه ، عبد الملك بن عبد الله الجويني : 423 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1424هـ- 2003م .

[3] خبر الواحد : هو الذي لم تتحقق فيه شروط التواتر أي انه ما رواه عن الرسول واحد ، أو اثنان ، أو ثلاثة ، أو جمع لم يصل حد التواتر في كل طبقة حتى وصل الينا . ينظر : مفاتيح علوم الحديث وطرق تخريجه ، محمد عثمان الخشت : 600 ، مكتبة القرآن ، القاهرة .

[4] عمدة الحواشي شرح أصول الشاشي ، محمد فيض الحسن الكنكوهي : 30 ، بهامش أصول الشاشي ، الطبعة الآنفة الذكر .

[5] أثر اللغة في اختلاف المجتهدين : 260-261 .

[6] القياس الجلي : هو ما كانت العلة فيه منصوصة ، او غير منصوصة ولكن قطع فيه بنفي تأثير الفارق بين الأصل والفرع مثل قياس الامة على العبد في سراية العتق من البعض الى الكل .

والقياس الخفي : هو ما لم يقطع فيه بنفي تأثير الفارق بين الأصل والفرع ، إذا كانت العلة فيه مستنبطة من حكم الأصل ، مثل قياس القتل بالمُثَقَّل على القتل بالمحدد . ينظر : أصول الفقه الإسلامي : 668/1-669 .

[7] ينظر : إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول : 49/2 .

الآحاد"[1] ويقول احمد بن عبد العزيز البخاري في القياس وخبر الآحاد : "وإذا زال الاشكال أي الخفاء بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا"[2] ، وبما ان التأويل احد طرق التوفيق بين النصوص المتعارضة[3] ، فان المقاصد الشرعية المعبر عنها بروح التشريع او الغرض الذي شرع الحكم من اجله لها أهمية كبيرة كدليل من أدلة التأويل ، يقول وهبة الزحيلي في المجتهد : "واذا اراد التوفيق بين الادلة المتعارضة ، استعان بمقصد التشريع"[4] .

4- وجود ضرورة تدعو إليه وألا يؤدي إلى مفسدة : وهو ما ذكره الدكتور محسن عبد الحميد بقوله : ان يكون في التأويل مصلحة كلية محققة للمسلمين ، ولا يلجأ الى التأويل إلا إذا كان فيه رد على جهة عارضة خَشِيَ منها المفسر افساد عقائد المسلمين . كما يشترط في التأويل الا يؤدي الى مفسدة وسوء فهم والتباس في الامر على طوائف المسلمين ، كما أن كل تأويل لا ينبني عليه عمل ، وانما يكون ترفاً عقلياً لاظهار البراعة أو التعمق غير المجدي يترك ومثله كل تأويل يراد منه إخضاع نصوص القرآن الى نظريات واحتمالات علمية او عقلية لم تثبت بعد لا يلجأ إليه[5] .

5- أن يكون مجازه منضبطاً لا متفلتاً :اشترط الشاطبي ان يكون المعنى المجازي مستعملاً في حدود لغة العرب فقال : "إذا كان الدليل على حقيقته في اللفظ لم يستدل به على المعنى المجازي إلا على القول بتعميم اللفظ المشترك بشرط ان يكون ذلك المعنى مستعملاً عند العرب في مثل ذلك اللفظ ، وإلا فلا"[6] .

رابعا : مجال التأويل :

الأصل في نصوص القرآن ان تحمل على ظواهرها ، وتفسر على حسب ما يقتضيه ظاهر اللفظ ، ولا يجوز أن يعدل بألفاظ الوحي عن ظاهرها إلا بدليل واضح يجب الرجوع إليه ، وهذا ما تقرر في علم الأصول[7] ، يقول الآمدي : "والظاهر دليل شرعي يجب اتباعه

---

(1) البحر المحيط في أصول الفقه : 33/3-34 .

(2) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي : 68/1 .

(3) ينظر : المصدر نفسه .

(4) أصول الفقه الإسلامي : 307/2 .

(5) ينظر : دراسات في أصول التفسير : 60-61 .

(6) الموافقات في أصول الشريعة : 39/3 .

(7) ينظر : قواعد الترجيح عند المفسرين ، حسين بن علي الحربي : 137/1 ، ط1 ، دار القاسم ، الرياض ، 1417هـ-1996م . ومصادر التشريع الاسلامي ومناهج الاستنباط ، محمد اديب الصالح : 438 ، ط1 ، مكتبة العبيكان ، الرياض ، 1423هـ-2002م .

والعمل به بدليل إجماع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ"[1] فالتأويل إذن هو استثناء من الأصل وهو العمل بالظاهر . أما ما يدخله التأويل من هذه الظواهر في نصـــوص الشـــريعة فقسمان :

الأول : الفروع ، وهو محل وفاق كما قال الزركشي وغيره[2] ، يقول محمد اديب الصالح : الذي يدخله التأويل طائفة من نصوص الأحكام التكليفية ، لان عوامل الاحتمال قائمة ، ولا ضرر في ذلك ما استقام للفقيه دين يعصمه ، واستقامة تبعده عن الوقوع في مزالق الهوى وتنأى به عن الانحراف ، الى جانب ما يلزم توافره من المعرفة باللغة ومفهومات الشريعة ومقاصدها حين يراد له ان يحتمل مسؤولية استنباط الاحكام[3] . اما عوامـــل الاحتمال في النصوص والتي تسمى ايضاً بوجوه التأويل فكثيرة منها صـــرف اللفـــظ الخاص عن معناه الحقيقي الى آخر مجازي ، وصرف العام عن عمومه وقصره علـــى بعض افراده ، وهو التخصيص ، ومنها تقييد المطلق ، وحمـــل الامـــر علـــى غيـــر الوجوب ، والنهي على غير التحريم ، وحمل الحقيقة على المجاز ، وغير ذلك مما فيه رفع الاجمال بدليل ظني[4] .

الثاني : الأصول[5] ، كالعقائد وأصول الديانات ، وصفات الباري الموهمة ، وقد اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب :

---

[1] منتهى السول في علم الاصول : 327 .

[2] ينظر : البحر المحيط في اصول الفقه : 28/3 ، وارشاد الفحول الى تحقيق الحـــق مـــن علـــم الاصـــول : 46/2 ، ومنتهى السول في علم الاصول : 327 .

[3] ينظر : مصادر التشريع الاسلامي ومناهج الاستنباط : 440 .

[4] ينظر : اثر اللغة في اختلاف المجتهدين : 261 .

[5] يوضح الشهرستاني المراد بكلمة اصول وفروع بقوله : "قال بعض المتكلمين : الاصول : معرفة البـــاري تعالى بوحدانيته وصفاته ، ومعرفة الرسل بآياتهم وبيناتهم ، وبالجملة : كل مسألة يتعين الحـــق فيهـــا بـــين المتخاصمين فهي من الاصول . والطاعة فرع ، فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان اصولياً ، ومـــن تكلـــم في الطاعة والشريعة كان فروعياً ، فالاصول : هو موضوع علم الكلام ، والفروع هـــو موضـــوع علـــم الفقه . وقال بعض العقلاء : كل ما هو معقول ويتوصل اليه بالنظر والاستدلال ، فهو من الاصول ، وكـــل ما هو مظنون ، ويتوصل اليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع "الملل والنحل" : 36/1 .

المذهب الأول :

"انه لا مدخل للتأويل فيها ، بل تُجْرى على ظاهرها ، ولا يؤول شـــيء منهـــا وهـــم المشبهة[1]"[2] ، ويصف الشهرستاني هذه الفرقة بقوله : "إن جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف ، فقالوا : لابد من أجرائها على ظاهرها ، والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف في الظاهر ، فوقعوا في التشبيه والصرف"[3] ، كما فصل لنا القول فيهم ابن خلدون ورد عليهم إذ يذكر انهم فريقان فيقول : "ففريق شبهوا في الذات باعتقاد اليد والقدم والوجه عملاً بظواهر وردت بذلك ، فوقعوا في التجسيم الصريح ومخالفة آي التنزيـــه المطلق التي هي أكثر موارد وأوضح دلالة لأن معقولية الجسم تقتضـــي الـــنقص والافتقـــار وتغليب آيات السلوب في التنزيه المطلق التي هي أكثر موارد وأوضح دلالة أولى من التعلق بظواهر هذه التي لنا عنها غنية ، وجمع بين الدليلين بتأويلها ، ثم يفرون من شـــناعة ذلـــك بقولهم جسم لا كالأجسام وليس ذلك بدافع عنهم لأنه قول متناقض وجمع بين نفي وإثبات إن

---

(1) ويطلق وصف المشبهة مغالاة او عدم فهم لحقيقة الخلاف مع مدرسة الاثبات التي يمثلها شيخ الإسلام ابـــن تيمية وغيره من الحنابلة إذ يقول في مذاهب المتكلمين في الصفات وبيان مذهبـــه : "لقـــد تأملـــت الطـــرق الكلامية ، والمناهج الفلسفية ، فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً ، ورأيـــت أقـــرب الطـــرق طريقـــة القرآن أقر فـــي الإثبـــات : ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ طـــه : 5 ، ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ ﴾ فاطر : 10 ، وأقرأ في النفي : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ الشـــورى : 11 ، ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾ طه : شوال محرم محرم ، ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي" ، ثم تحدث عن مذهب السلف كمـــا فهمـــه هو فقال : "انهم يصفون الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله من غير تحريـــف ولا تعطيـــل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل ، ونعلم ان ما وصف الله به من ذلك فهو حق ليس فيه لغز ولا احـــاجي ، بـــل معناه يعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه ... وهو سبحانه مع ذلك ليس كمثلـــه شـــيء ، لا فـــي نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته ، ولا في أفعاله ، فإما ان نتيقن أن الله سبحانه لـــه ذات حقيقيـــة ، وله أفعال حقيقية ، فكذلك له صفات حقيقية ، وهو ليس كمثله شيء لا في ذاته ، ولا في صفاته ، ولا فـــي أفعاله" ، مجموع الفتاوى ، أحمد بن تيمية الحراني : ربيع أول/شوال محرم ، شوال صفر ، مكتبة العبيكان ، الريـــاض ، رمضان محرم ربيع ثان محرم هـــ—شعبان رمضان رمضان محرم ، ولابن الجوزي تعليق على مثل هذا الكلام يوحي بأن خلاف ابن تيمية مع غيره خلاف لفظي لأن مذهب ابن تيمية هذا بحقيقته تأويل إذ يقول : إن اثبات الظـــاهر لا يخلـــو مـــن أمرين ، فإما ان يكون المراد من الظاهر الحقيقة وذلك تشبيه لان الاشارة الحسية اليـــه جـــائزة ، أو يكـــون المراد منه غير الحقيقة وذلك تأويل . ينظر : دفع شبه التشبيه ، عبد الرحمن بن علي ابـــن الجـــوزي : شعبان ، تحقيق : محمد زاهد الكوثري ، دمشق ، ربيع أول ربيع أول رمضان محرم ، ودراسات في الفـــرق والعقائـــد الإســـلامية : صفر رمضان محرم ، جمادى ثان رمضان محرم .

(2) ينظر : البحر المحيط في أصول الفقه : 28/3 ، ومنتهى السول في علم الأصول : 327 .

(3) الملل والنحل : 73/1 .

كان بمعقولية واحدة من الجسم ، وإن خالفوا بينهما ونفوا المعقولية المتعارفة ، فقد وافقونا في التنزيه ولم يبق إلا جعلهم لفظ الجسم اسماً من أسمائه ، ويتوقف مثله على الإذن ، وفريق منهم ذهبوا إلى التشبيه في الصفات كإثبات الجهة والاستواء والنزول والصوت والحرف وأمثال ذلك وآل قولهم إلى التجسيم فنزعوا مثل الأولين إلى قولهم صوت لا كالأصوات جهة لا كالجهات ، نزول لا كالنزول يعنون من الأجسام واندفع ذلك بما اندفع به الأول"[1] .

المذهب الثاني :

"أن لها تأويلاً ، ولكنا نمسك عنه مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه والتعطيل"[2] ويقول ابن خلدون في بيان وتوضيح ذلك : "وردت في القرآن آي أخرى قليلة توهم التشبيه وقضوا بأن الآيات من كلام الله تعالى فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل وهذا معنى قول الكثير منهم امرُّوها كما جاءت أي آمنوا بأنها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها لجواز أن تكون ابتلاء فيجب الوقف والإذعان له"[3] فعبارة امِرُّوها كما جاءت هنا فسرها ابن خلدون بعدم التأويل او التفسير بالظاهر والتي أثرت عن السلف[4] فهمت عند البعض على انها تدل على وجوب تفسير الآيات على ظاهرها .

يقول د. خليل ابراهيم الموصلي : "ومراد السلف بقولهم : امروها كما جاءت بلا كيف ، أي إمرار آيات وأحاديث الصفات على ما هي عليه مع الايمان بها وبمعناها وما دلت عليه"[5] ، أي تفسيرها بظاهرها وهو ما يسمى بمذهب الإثبات كما ذكرنا سابقاً[6] ، بينما فهم المراد من هذه العبارة عيسى بن عبدالله الحميري أنها : "امرار الاخبار الاضافية كما وردت من غير تحريف ولا زيادة ولا نقصان ولا تكييف مع تنزيه الله تعالى واعتقاد أن الظاهر غير

---

(1) مقدمة ابن خلدون : 293 .

(2) البحر المحيط في اصول الفقه: 28/3 ، وينظر: ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول : 47/2.

(3) مقدمة ابن خلدون : 293 .

(4) قال الترمذي : "وقد قال غير واحد من اهل العلم في هذا الحديث [أي حديث الصدقة الذي اثبت أن لله يميناً] وما يشبه هذا من الروايات من الصفات ونزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة الى السماء الدنيا ، قالوا : وقد تَثْبُتُ الروايات في هذا ويؤمن بها ولا يتوهم ولا يقال كيف ؟ هكذا روي ، عن مالك بن انس وسفيان ابن عينية وعبد الله بن المبارك انهم قالوا في هذه الاحاديث : امروها بلا كيف وهكذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة" جامع الترمذي ، محمد بن عيسى الترمذي : 169 ، باب ما جاء في فضل الصدقة رقم الحديث (662) ، ط1 ، دار السلام ، الرياض ، 1420هـ-1999م .

(5) بين أبي الحسن الاشعري والمنتسبين إليه في العقيدة ، خليل إبراهيم الموصلي : 64 ، ط1 ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1410هـ-1990م .

(6) ينظر المذهب الأول ص : 73 من هذه الاطروحة .

مراد"[1] ، وهذا ما يسمى بمذهب التفويض والتوقف وهو ما رجح صحته ابن خلدون ، ورد على من فسر الآيات الموهمة بظواهرها في العبارات السابقة ، وهناك من دعا الى التفويض بإعتباره الأصل والتأويل عند الحاجة باعتباره استثناء وهو سعد الدين التفتازاني إذ يقـول : "والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب أن يفوض علم النصوص إلى الله تعالى على ما هو دأب السلف إيثاراً للطريق الأسلم أو تؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتاخرون دفعاً لمطاعن الجاهلين وجذباً بالطبع القاصرين سلوكاً للسبيل الأحكم"[2] .

ويؤكد هذا المعنى عيسى بن عبد الله الحميري بقوله : "إعلم أنه لا فرق بين مـذهب السلف والخلف في التأويل ، فكلاهما يرى التفويض أصلاً لابد من الجري عليه ولا يخرجون عنه إلا إذا رأوا ذلك ضرورة لإزالة شبهة التشبيه أو التجسيم[3] في حق الله تعالى من ذهـن السامع ، إلا أن الخلف خاضوا أكثر من السلف ، وذلك لكثـرة الضـرورة فـي العصـور المتأخرة "[4] .

وذكر الشهرستاني[5] سبب التوقف عند البعض عن تفسير هذه الآيات او تأوليها سببين :

"**احدهما** : المنع الوارد في التنزيل في قوله تعالى : ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ

(1) مختصر كتاب تصحيح المفاهيم العقدية في الصفات الالهية : عيسى بن عبـد الله الحميـري : 41 ، ط1 ، دبي ، وهذا مذهب ابن عربي ، ينظر : الفتوحات المكية : 103/2 .

(2) شرح سعد الدين تفتازاني على العقائد النسفية : 67 ، دار إحياء التراث العربي بمصر .

(3) يذكر الرازي سبب ذكر المتشابه الذي يوهم تشبيهاً وتجسيماً فيقول : "السبب الأقوى فـي هـذا البـاب أن القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية ، وطبائع العوام تنبوا في اكثر الأمـر عـن إدراك الحقائق ، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيز ولا مشار اليه ، ظـن ان هذا عدم ونفي فوقع في التعطيل ، فكان الاصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونـه ويتخيلونه" ، مفاتيح الغيب ، محمد بن عمر الـرازي : 149/7 ، ط2 ، دار الكتـب العلميـة ، بيـروت ، 1425هـ–2004م .

كما يذكر ابن عربي المعنى نفسه فيقول : "لما كان القرآن منزلاً على لسان العرب ، ففيه مـا فـي اللسـان العربي من خصائص . ولما كانت الاعراب لا تعقل ما لا يعقل ، حتى ينزّل لها في التوصيف بما تعقلـه ، لذلك جاءت هذه الكلمات التي توهم التشبيه والتجسيم" ، الفتوحات المكية : 68/2 .

(4) مختصر كتاب تصحيح المفاهيم العقدية في الصفات الآلهية : 5 .

(5) الشهرستاني : هو محمد بن عبد الكريم بن احمد ابو الفتح من فلاسفة الاسلام كان اماماً فـي علـم الكـلام واديان الامم ومذاهب الفلاسفة ، توفي سنة 548هـ ، من كتبه الملل والنحل ونهاية الاقدام في علـم الكـلام ، ينظر : الاعلام : 215/6 .

﴿رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾[1] فنحن نحترز عن الزيغ .

والثاني : أن التأويل امر مظنون بالاتفاق ، والقول في صفات الباري بالظن غير جائز ، فربما أولنا الآية على غير مراد الباري تعالى فوقعنا في الزيغ ، بل نقول كما قال الراسخون في العلم : كل من عند ربنا آمنا بظاهره ، وصدقنا بباطنه ، ووكلنا علمه الى الله تعالى ، ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك ، اذ ليس ذلك من شرائط الايمان واركانه"[2] .

المذهب الثالث :

انها مؤولة[3] ، وقال الطبري[4] موضحاً منشأ الخلاف حول كونها تؤول ام يتوقف فيها بأنه يعود لتفسير قوله تعالى ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾[5] فقال : "اختلف اهل التأويل في تأويل ذلك وهل (الراسخون) معطوف على اسم (الله) بمعنى ايجاب العلم لهم بتأويل المتشابه ام هم مستأنف ذكرهم بمعنى الخبر عنهم انهم يقولون : امنا بالمتشابه وصدقنا ان علم ذلك لا يعلمه الا الله ؟"[6] فاختار الوقف على لفظ الجلالة والقول بالاستئناف الطبري[7] والرازي[8] وأبو حيان[9] والسيوطي[10] وهو مذهب كثير من المفسرين[11]

---

(1) آل عمران : 7 .

(2) الملل والنحل : 83/1 .

(3) ينظر : منتهى السول في علم الاصول : 327 ، والبحر المحيط في اصول الفقه : 28/3 ، وارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول : 47/2 .

(4) الطبري : هو محمد بن جرير بن يزيد أبو جعفر ، صاحب التفسير الكبير والتاريخ الشهير ، كان إماماً في فنون كثيرة منها التفسير والحديث والفقه والتاريخ وغير ذلك ، ولد سنة 224هـ وتوفي سنة 310هـ ، ينظر : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان : 43/4 .

(5) آل عمران : 7 .

(6) جامع البيان في تأويل القرآن ، محمد بن جرير الطبري : 182/3 ، ط4 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1426هـ-2005م .

(7) المصدر نفسه : 184/3 .

(8) التفسير الكبير : 152/7-153 .

(9) ينظر : البحر المحيط ، محمد بن يوسف الغرناطي : 396/2-402 ، حققه : عبد الرزاق المهدي ، ط1 ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، 1423هـ-2002م .

(10) ينظر : الإكليل في استنباط التنزيل ، عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي : 67 ، تحقيق : سيف الدين عبد القادر الكاتب ، ط3 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1428هـ-2007م .

(11) ينظر البرهان في علوم القرآن : 296 . وهذا الرأي يميل اليه القراء ويعرف ذلك من قرائن السياق كأبي عمر والداني اذ يقول في قوله تعالى :﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ آل عمران : ٧ ، تام على قول من زعم ان الراسخين لم يعلمو تأويله ، وهو قول أكثر اهل العلم من المفسرين والقراء

والجبائي[1] [2] من المعتزلة خلافاً للقاضي عبد الجبار الذي قال بالعطف على لفظ الجلالة اذ يقول : "اعلم أن الأولى في معنى قوله تعالى : ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾[3] ان يكون عطفاً على ما تقدم ودالاً على ان الراسخين في العلم يعلمون تأويلـه ، بـاعلام الله تعالى إياهم ، ونصبه الادلة على ذلك فيكون قوله تعالى (يقولون آمنا به) دلالة علـى انهـم برسوخهم في العلم يجمعون بين الاعتراف والاقرار ، وبين المعرفة ، لانه تعـالى مـدحهم بذلك ، ولا يتكامل مدحهم الا بضم الايمان والتصديق ، وإظهار ذلك ، الى المعرفة بتأويله ، يبين ما قلناه : انهم لو كانوا لا يعرفون تأويله حالهم وهم راسخون في العلم كحال غيرهم في انهم يعترفون بأنه من عند الله ، ويؤمنون به ، فلا تكون لهم مزية على غيرهم ، والكلام يدل على ان لهم مزية"[4] ، وهو مذهب عامة المتكلمين[5] .

ويرى الزركشي في عدم التأويل الوقوع في المحظور لهذا يقول : "ومنشأ الخلاف بين الفريقين [أي من قال بالعطف والاستئناف] انه هل يجوز ان يكون في القرآن شيء لا يعلـم معناه ؟ فعندهم يجوز ، لهذا منعوا التأويل واعتقدوا فيه التنزيه على ما يعلم الله ، وعنـدنا لا يجوز بل الراسخون يعلمونه"[6] ، فقال البعض ممن ذهب مذهبه : "طريقة التأويل بشـرطه اقربهما الى الحق ، لان الله تعالى إنما خاطب العرب بما يعرفونه ، وقد نصب الادلة علـى

والنحويين وفي قراءة عبد الله تصديق لذلك (ويقول الراسخون في العلم) ... وقال بذلك جماعة مـن العلمـاء ، فعلى هذا يكون الوقف على قوله (والراسخون في العلم) ، لان الراسخين نسق على اسم الله عز وجـل ، وفـي الأول هم مرفوعون بالابتداء والخبر في قوله (يقولون آمنا به) وآمنا به كاف (كل من عند ربنا) تام ، (أولـو الالباب) ، تام ، ينظر : المكتفى في الوقف والابتداء : لابي عمرو الـداني : شوال ربيع ثان محرم —محرم ربيع ثان محرم ، دراسـة وتحقيق جايد زيدان مخلف مطبعـة وزارة الاوقـاف والشـؤون الدينيـة ، العـراق ، ربيع أول شوال ربيع ثان محرم هـ— ربيع أول شعبان رمضان محرم .

ونرى ابن الجزري يفصل القول في ذكر القائلين بالوقف على :﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ آل عمـران : رجب بينمـا يـذكر اسماً واحداً للقول المناقض للأول ، ينظر : النشر فـي القـراءات العشـر ، محمـد بـن محمـد الجـزري : محرم/رمضان رجب محرم ، طربيع أول ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، رجب صفر ربيع ثان محرم هـ—جمادى ثان شوال شوال صفر م .

[1] الجبائي : هو عبد السلام بن محمد ابو هاشم من ابناء مولى عثمان عالم بالكلام من كبار المعتزلة لـه اراء انفرد بها ، من مصنفاته تذكرة العالم والشامل في الفقه ، توفي سنة 321هـ ، ينظر : الاعلام : 4 / 7 .

[2] تفسير ابي علي الجبائي : 122 .

[3] آل عمران : 7 .

[4] المغني في أبواب العدل والتوحيد : 378/16 . وهذا المعنى نقله الطاهر بـن عاشـور ، ينظـر التحريـر والتنوير : 165/3 ، دار سحنون ، تونس ، وهو ايضاً منقول في كتاب البرهان في علوم القرآن : 295 .

[5] ينظر : البرهان في علوم القرآن : 296 .

[6] البحر المحيط في علم اصول الفقه : 28/3 ، وينظر : البرهان في علوم القرآن : 296 .

مراده من آيات كتابه ، لأنه قال : ﴿ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴾[1] وقال لرسوله : ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾[2] وهذا عام في جميع آيات القرآن ، فمن وقف على الدليل فقد أفهمه الله مراده من كتابه ، وهو أكمل ممن لم يقف على ذلك ، إذ لا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون"[3] ، وتفسير الزركشي لهذه المشكلة بالشكل المذكور يتعارض مع بعض المحققين في تفسير هذه المشكلة ومنهم البيضاوي[4] واسماعيل بن محمد الحنفي الذي زاد على البيضاوي بعض التوضيحات واللذان يريان ان سبب الخلاف متأتٍ من اختلافهم في تفسير المتشابه ، حيث يقول اسماعيل بن محمد الحنفي : "ومن وقف على : ﴿ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾[5] ولم يعطف (الراسخون) عليه فسر المتشابه في قوله تعالى : ﴿ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾[6] بما استأثر الله بعلمه ، كمدة بقاء الدنيا ووقت قيام الساعة ، فعلى هذا الراسخون غير عالمين بالمتشابهات وهذا المتشابه لا نزاع فيه ، وانما النزاع في المتشابه الذي اختلف فيه اهل العلم الراسخون مع اهل الباطل الذين يتمسكون بالظواهر ولا يردونها الى المحكم وهي مثل اليد والوجه والجنب والاستواء على العرش والقدم وامثال ذلك ، فصفات له تعالى غير الثمانية[7] عند السلف ، فقولهم إنهم مكلفون باعتقاد ثبوتها[8] بلا

---

[1] القيامة : 19 .

[2] النحل : 44 .

[3] البحر المحيط في اصول الفقه : 29/3 .

[4] البيضاوي : هو عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي ، ناصر الدين البيضاوي ، علامة وقاض ومفسر وفاته سنة 685هـ من تصانيفه انوار التنزيل واسرار التأويل ، ومنهاج الوصول الى علم الاصول ، والغاية القصوى في دراية الفتوى في الفقه الشافعي ، ينظر : الاعلام : 298/6 .

[5] آل عمران : 7 .

[6] آل عمران : 7 .

[7] وهي : الحياة والقدرة والارادة والعلم والكلام والسمع والبصر واختلفوا في صفة الادراك ، ينظر : نفح الطيب في عقيدة اهل سنة الحبيب ، احمد محمد الطيب : 34 ، د.م ، د.م ، د.ت .

[8] وجدنا تفسيراً لابن عربي لمعنى اعتقاد ثبوتها الذي غالباً ما يفهم على التفسير بظاهرها فقال : "فطائفة لم تشبه ولم تجسم ... وقنعت بمجرد الايمان بما يعلمه الله في الالفاظ والحروف ، من غير تأويل ، ولا صرف الى وجه من وجوه التنزيه ، بل قالت لا أدري جملة واحدة" ، ينظر الفتوحات المكية : 71/2-72 .

وممن توهموا بان الاثبات لهذه الصفات هو التفسير بالظاهر خليل ابراهيم الموصلي رحمه الله اذ يقول : "وكذلك يقولون في جميع الصفات الواردة في كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ من إثبات : السمع والبصر ، والكلام ، والوجه ، والعينين واليدين ، والقدرة ، والعظمة ، والاستواء ، والنزول ، والضحك ،

كيف[1] مع اعتقاد عدم التشبيه والتجسيم لئلا يتعارض العقل والنقل فهم وقفوا على لفظ (الله) حتماً لمعنى ولم يقفوا لفظاً وعند الخلف ليست صفات زائدة على الثمانية بل هي راجعة الى التأويل الصحيح كتأويل اليد بالقدرة ، والوجه بالذات ، وغير ذلك من التأويل المناسب له وهم يجوزون الوقف وعدمه ، وعند التحقيق فالسلف والخلف متفقون على الوقف لان الاطلاع والعلم بما هو المراد من المتشابه مخصوص به تعالى لكن السلف اعرضوا عن تأويله ، والخلف أولوه بما هو مناسب غير جازمين له فالعلم بكنهه مخصوص به تعالى فَعُلِمَ منه ان النزاع بين الفريقين لفظي لا معنوي ، والحاصل ان فيه ثلاثة مذاهب منهم من وقف على (إلا الله) ، ومنهم من وقف على (الراسخون) ، ومنهم من جوز الأمرين"[2].

=والفرح ، والرضى ، والغضب ، وغيرها من الصفات الثابتة لله تعالى ، وكلمتهم فيها واحدة من اولهم الى آخرهم ، ولم يؤولوها تعطيلاً ، ولم يحرفوها تبديلاً ، ولم يثبتوها تمثيلاً ، بل اثبتوا بلا تمثيل ونزهوا بلا تعطيل" ينظر : بين ابي الحسن الاشعري والمنتسبين اليه في العقيدة : 66 ، 67 .

كما وجدنا ان المرحوم خليل ابراهيم الموصلي بنى فكرة كتابة على كتاب الابانة للأشعري وهذا الكتاب هناك من قال بان النسخة المتداولة محرفة وهناك من ذكر ان الاشعري رجع عنها برسالته الموسومة (باستحسان الخوض في الكلام) وهناك من ذكر أن اصحاب الأشعري جعلوا الإبانة من الحنابلة وقاية ، ينظر : مقدمة تحقيق حسن السقاف لكتاب دفع شبه التشبيه بالحق التنزيه لعبد الرحمن بن الجوزي الحنبلي : 19 ، ودراسات في الفرق والعقائد الاسلامية : 192 . وشيخ أهل السنة والجماعة ، الإمام أبو الحسن الأشعري ، فحص نقدي لعلم الكلام الإسلامي ، محمد إبراهيم الفيومي : 481 ، ط1 ، دار الفكر العربي ، د.م ، 2003م .

[1] بلا كيف : "وهو ما اتفق عليه العقلاء على انه لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر والباطن كالطعم واللون والرائحة ... وسائر الكيفيات النفسانية كالخوف والحزن فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي" ، ينظر : حاشية الخيالي على شرح سعد الدين تفتازاني على العقائد النسفية : 64 ، دار إحياء الكتب العربية بمصر ، وشرح النسفية في العقيدة الاسلامية ، عبد الملك عبد الرحمن السعدي : 54-55 ، ط2 ، دار الانبار ، بغداد ، 1420هـ-1999م .

[2] ينظر : حاشية القونوي على تفسير البيضاوي ، اسماعيل بن محمد الحنفي : 25/6-27 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1422هـ-2001م ، وحاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ، احمد بن محمد الخفاجي : 11/3 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1417هـ-1997م .

وقَرُبَ رشيد الخطيب من هذا التوجيه إذ يقول : ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ آل عمران : رجب ، اما الدقة مدلوله [هذا تعبير عن المتشابه المتنازع فيه] وإما البعد حقيقته [هذا تعبير عن المتشابه الذي استأثر الله بعلمه] ، ينظر : اولى ما قيل في آيات التنزيل ، رشيد الخطيب الموصلي : صفر/شعبان ، صفر رمضان ربيع أول محرم هـ- صفر رجب رمضان محرم . وقَرُبَ من هذا المعنى احمد بن محمد الاشموني ، ينظر كتابه منار الهدى في بيان الوقف والابتدا : ربيع ثان جمادى أول محرم ، طصفر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، رجب صفر ربيع ثان محرم هـ-رجب شوال صفر م .

اذن الخلاف ما بين الزركشي وغيره خلافُ حقيقيُ لا لفظيُ لانه ينتصر للتأويل في الصفات الخبرية ويرفض التفويض[1] الذي اعتبره بعض المحققين اصلاً عند السلف والخلف[2] ، اما نصر حامد أبو زيد فيقول : "اننا هنا نرجح قراءة الآية على الوقف والاستئناف ، ولكنا لا نستنتج من ذلك كما فعل القدماء كراهية التأويل او استئثار الله بعلمه"[3] .

ويجاب بأن كراهية التأويل عند القدماء لا لذات التأويل بل مخصوص في ابتغاء الفتنة من اصحاب القلوب الزائغة عن الحق في تأويلهم يقول الطبري : "فاما الذين في قلوبهم ميل عن الحق وحيف عنه ، فيتبعون من آي الكتاب ما تشابهت الفاظه ، واحتمل صرف صارفه في وجوه التأويلات باحتمال المعاني المختلفة ، إرادة اللبس على نفسه وعلى غيره ، احتجاجاته على باطله الذي مال اليه قلبه ، دون الحق الذي أبانه الله فأوضحه بالمحكمات من آي كتابه"[4] .

وأما قول نصر حامد ابو زيد بالوقف والاستئناف دون ترجيح استئثار الله بعلمه فهو خارج دلالة سياق الآية ومخالف لفهم السلف والخلف معاً .

ولكن الخطر في طرح نصر حامد أبو زيد وتحليله لهذه الآية يكمن في قوله : "إن خطأ القدماء في فهم الآية ومن ثم خلافهم حولها يرتد الى خطأ فهم دلالة التأويل من جهة ، والى خطأ استنتاج ، ان الآية تضع قانوناً عاماً للمتشابه من جهة أخرى"[5] .

وفي اطار تخطئته غير المسوغة للعلماء في فهمهم لدلالة التأويل طرح مفهوماً مغايراً فضفاضاً كما ذكرناه سابقاً بقوله : "ان فهم التأويل بوصفه حركة ذهنية في مواجهة ظاهرة هو الفهم الأقرب الى الاستخدام القرآني"[6] ويؤكد نصر حامد أبو زيد ان فهمه هذا للتأويل دلت عليه آية رجب ربيع أول — رمضان ربيع أول من سورة يونس وما قبلها[7] اذ يقول : "والآية تؤكد هذه الدلالة

---

[1] ينظر : البحر المحيط في اصول الفقه : 28/3 .

[2] ينظر : شرح سعد الدين تفتازاني على العقائد النسفية : 67 .

[3] مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 231 .

[4] جامع البيان في تأويل القرآن : 181/3 .

[5] مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 231 .

[6] المصدر نفسه .

[7] قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٧﴾ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣٨﴾ بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ يونس ، الآية : رمضان ربيع أول .

بالمقابلة بين (عدم الاحاطة بعلم) الموضوع وبين (عدم اتيان تأويله) فأضافت نفس الضمير الى العلم مرة وإلى (التأويل) مرة اخرى . وسواء كان الموضوع (الكتاب) ام (اليوم الآخر) فإن الدلالة واحدة للتأويل ، وهي محاولة الوصول الى العلم بظاهرة من الظواهر عن طريق حركة النظر والفكر الانساني ، وهذا الفهم لدلالة (التأويل) يجعل من التأويل عملية اوسع مع التفسير"[1] .

ويُفَسَّر التأويل هنا تماماً على عكس مراد ابو زيد من انه حركة ذهنية تتوسل بظاهرة من الظواهر الى العلم من خلال الفكر والنظر فيقول الالوسي : " (ولما يأتيهم تأويله) ... أي ولم يقفوا بعد على معانيه الوضعية والعقلية المنبئة عن علو شأنه وسطوع برهانه ، فالتأويل نوع من التفسير ، والاتيان مجاز عن المعرفة والوقوف[2]"[3] والمعرفة هنا لا تأتي الا نقلاً لا عقلاً أي ليس من خلال ما فهمه نصر حامد أبو زيد من دلالة التأويل انه حركة ذهنية للوصول للمعرفة بل الآية تدل على وجوب انصات العقل للنقل وانتظاره لإملآت النقل حتى تكتمل المعرفة ، اما استعجالهم بالتكذيب فكان لحماقتهم وبهالتهم كما قاله الطاهر بن عاشور[4] .

ولا نجد مسوغاً للخروج بالتأويل بهذا المفهوم الجديد عند نصر حامد أبو زيد او الاعتراض على رد المتشابه الى المحكم إلا تمشياً مع مشروعه الذي يقضي بهدم مفهوم النص (المحكم) فلا يرد المتشابه الى المحكم عنده[5] لان القرآن كله متشابهُ عند نصر حامد أبو زيد

---

[1] مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 232 .

[2] أي عدم الإطلاع يقول البيضاوي : " (ولما يأتيهم تأويله) ولم يقفوا بعد على تأويله ولم تبلغ أذانهم معانيه ، ينظر : أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، عبد الله بن عمر البيضاوي : مُحَرَّم/جُمادَى ثان رَبيع أول ربيع ثان ، طمُحَرَّم ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ربيع ثان صَفَر ربيع ثان مُحَرَّم هـ–رَبيع أول شَوّال شَوّال صَفَرم ، ومعجم الفاظ القرآن مادة (وقف) : 734/1 .

[3] روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، محمد الالوسي : 159/11–160 ، ط1 ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، 1421هـ–2000م .

[4] ينظر : التحرير والتنوير : 171/10–172 ، ورأيت من التفسير ما قصر معنى قوله تعالى : (ولما يأتيهم تأويله) على انه تكذيب بالوعيد في القرآن ، وجامع البيان في تأويل القرآن : 562/6 ، والبحر المحيط : 206/5–207 ، وكذلك من المعاجم ما قصره على تكذيب الوعيد واليوم الآخر ، وعمدة الحفاظ في تفسير اشرف الألفاظ : احمد بن يوسف الحلبي : 139/1 ، تحقيق : محمد باسل ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1417هـ–1996م .

[5] تقول ليلى عباس خميس : "وكان القانون الذي اتفق عليه العلماء ومنهم القاضي عبد الجبار المعتزلي هو ضرورة رد المتشابه الى المحكم ، أي تفسير الغامض استناداً الى الواضح ومعنى هذا القانون ان العلماء على اختلاف وجهات نظرهم حول هذه القضية قد اتفقوا على ان النص هو معيار لذاته" ، نظرية القصد=

وبالتالي كله خاضع لمعنى التأويل الذي استنبطه ، والذي لا يتقيد الترجيح فيه بدليل شرعي ، وإنما الدليل الوحيد هو العقل وآلياته التي عبر عنها نصر حامد أبو زيد في تعريفه للتأويل بانها ظاهرة من الظواهر التي يتوصل بها الى العلم عن طريق النظر والفكر الانساني[1] ، وقوله التأويل اوسع من التفسير[2] يرده قوله تعالى ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ ﴾[3] وللشاطبي تعليق على هذه الاية ينظر في محله[4]

=وأثرها في اظهار المعنى والاعجاز القراني عند القاضي عبد الجبار المعتزلي ، ليلى عباس خميس : 124 ، مركز البحوث والدراسات الاسلامية ، العراق ، 1428هـ- 2007م .

(1) ينظر : مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 232 .

(2) ينظر : المصدر نفسه .

(3) آل عمران : 7

(4) ينظر : 98 من هذه الاطروحة .

المبحث الثالث
إشكالية التفسير والتأويل عند نصر حامد أبو زيد

التفسير لغةً :

"مأخوذ من الفَسْرُ : وهو البيان . فَسَرَ الشيء يَفْسِرَهُ ، بالكسرة ويَفْسُرُه بالضم ، فَسْراً وفسره : أبانه ، والتفسير مثله .

والفَسْرُ : نظر الطبيب إلى الماء ، وكذلك التفسرة ... وقيل : التفسرة البول الذي يستدل به على المرض ، وكل شيء يعرف به تفسير الشيء ومعناه فهو تفسرته"[1] .

يقول السيوطي : "التفسير : تفعيل من الفَسْرُ ، وهو البيان والكشف ، ويقال : هو مقلوب السِفْر : تقول : أسْفَرَ الصبح إذا أضاء .

وقيل : مأخوذ من التفسرة : وهي اسم لما يعرف به الطبيب المرض"[2] .

وقال الزركشي[3] : "وأما التفسير في اللغة ، فهو راجع الى معنى الاظهار والكشف وأصله في اللغة من التفسرة"[4] .

ويقول الراغب الاصفهاني[5] في معنى فَسَرَ وسَفَرَ : فَسَرَ : الفَسْرُ إظهار المعنى المعقول ومنه قيل لما ينبئ عنه البول تفسره وسمى بها قارورة الماء ، والتفسير في المبالغة كالفسر [6] .

---

(1) ينظر : لسان العرب مادة (فسر) : 101/7 .

(2) الاتقان في علوم القرآن ، عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي : 847 ، حققه : فواز احمد زمرلي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1425هـ-2004م . وينظر : لسان العرب مادة (فسر) : 597/4 .

(3) الزركشي : هو محمد بن بهادر بن عبد اله الزركشي ، ابو عبد الله ، بدر الدين عالم بفقه الشافعية والاصول ، تركي الاصل ، مصري المولد ، ولد سنة 745هـ وتوفي سنة 794هـ له تصانيف كثيرة منها البحر المحيط والديباج في توضيح المنهاج . ينظر : الاعلام : 60/6-61 .

(4) البرهان في علوم القرآن ، محمد بن بهادر الزركشي : 331 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1428هـ-2007م .

(5) الراغب الاصفهاني : هو الحسين ابن محمد ابو القاسم الاصفهاني المعروف بالراغب اديب من العلماء الحكماء من اهل اصفهان من كتبه (المفردات في غريب القران) و (تحقيق اللسان) و (الاعتقاد) و (افانين البلاغة) ، توفي 502هـ ، ينظر الاعلام ج2 ، 255 .

(6) ينظر : المفردات في غريب القرآن ، الحسين بن محمد الاصفهاني : 380 ، تحقيق : محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة ، بيروت .

وسَفَرَ : السّفَر كشف الغطاء ويختص ذلك بالاعيان نحو سَفْرُ العمامة عن الرأس والخمار عن الوجه ، ... والسِّفْرُ الكتاب الذي يُسْفِرُ عن الحقائق وجمعه أسفار[1] .

لم يخرج نصر حامد أبو زيد في تحليله اللغوي لمعنى التفسير عن ما ذكرناه إلا انــه أضاف معنى سَفَرَ وسافَرَ في دلالتهما على التفسير بانهما بمعنى كتاب وكاتب وكلاهما يرتــد الى معنى الكشف والبيان[2] ، ثم يصل الى غرضه من تحليله اللغوي حيث يقــول : "وهنــا يتحول الكتاب الى دليل للمعنى اي تفسرة من خلالها يمكن اكتشاف المعنى"[3] ، ويؤكد هــذا المعنى بقوله : "إن الكتاب أو الكلام في مثل هذا التصور بمثابة دليل يومئ الى مدلول هــو المعنى فهو من حيث علاقته بالمعنى دال وكاشف لكنه من حيث علاقته بالقارئ او المفســر يسمى تفسرة"[4] ثم يفصح عن مراده بقوله : "يمكن مقارنة هذا التصور الثلاثي للدال والمدلول والتفسرة بتصور بيرس[5] الثلاثي للعلامة القائم على الموضوع والمصورة والمفسرة ، ذلــك على اساس أن النص – الكتاب يتحول في ذهن السامع الى سلسلة من العلامات هي التفسرة الموصلة الى المعنى"[6] .

وتبين من كلام نصر حامد ابو زيد ان القرآن ليس بياناً للناس كما وصف نفســه[7] ، وإنما هو علامة على معنى بمثابة الوسيط فالمعنى هنا يُكْتَشَفُ اكتشافاً من خلال جهد بشري وتصور بشري أي انه لا تلازم ما بين القرآن ومعانيه وفقاً لايمان نصر حامــد أبــو زيــد بسيمائية[8] بيرس بل ان المعنى تحدده ثقافة القارئ وواقعه ومجتمعه ، يقول بيرس : "الرمز [الدال .. اللفظ] هو علامة تحيل الى الشيء الذي تشير اليه بفضل قانون غالباً ما يعتمد على

---

[1] ينظر : المصدر نفسه مادة (سفر) : 233 .

[2] ينظر : مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 224 .

[3] المصدر نفسه : 225 .

[4] المصدر نفسه : 225 .

[5] بيرس : فيلسوف ومنطقي امريكي ، مؤسس البراجماتية ، كان اســتاذاً بجامعــات كــامبردج وبــالتيمور وبوسطن ، دخل ما يسمى قانون بيرس : قيمة فكرة ما تكمن من في نتائجها العمليــة ، ينظــر الموســوعة الفلسفية ، روزنتال ويودين : 98 .

[6] مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن : 225 .

[7] البيان : الايضاح والكشف ويسمى الكلام بياناً لكشفه عن المعنى المقصود وإظهاره ومنــه قولــه تعــالى: ﴿ هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ آل عمران / شعبان ربيع أول محرم أي ايضاح وكشف . ينظــر : معجم الفاظ القرآن الكريم ، مادة (بين) مجمع اللغة العربية : ربيع أول رجب ، دار الشروق ، د.م ، د.ت .

[8] ينظر تعريفها الفصل الثاني ، المبحث السادس من هذه الاطروحة .

التداعي بين أفكار عامة"[1] وبهذا السياق تقول سيزا قاسم : "ومما لا شك فيه أن العــرف او الاصلاح هو المحرك الاساسي في ابداع العلامات [اللفظ – المعنى] ، وهو من وضع الجماعة التي تبدع هذه العلامات وتستخدمها في حياتها الاجتماعية . ومن هنا تأتي فاعليــة العلامــة وأهمية بعدها الثقافي ، فالعلامة ليست حقيقة فردية ولكنها في المقام الأول حقيقة اجتماعية لا يستطيع الفرد وحده ان يحور فيها أو ان يحولها أو ان يبدلها ، وبالتالي يمكن ايضاً القول عن العلامة ليست حقيقة ثابتة ولكنها متحركة بحركة المجتمع الذي يؤثر فيها كما تؤثر هي فيــه ايضاً"[2] ووفق هذا المنظور لا ثبات للمعاني القرآنية انما الثبات للالفاظ أما المعاني فتحددها الظاهرة الاجتماعية التي يفسر القرآن في عصرها التي تعيشه .

ونجد نصر حامد أبو زيد يعود ليعطي كلمة تفسرة دلالة اخرى مغايرة للدلالة الأولـــى فيقول : "إن التفسرة هنا [في سياق كلامه عن آليات التأويل] هي العلوم الدينية واللغوية التي يحتاج اليها المفسر للكشف عن معنى النص فكما ان الكتاب يمكن ان يكون تفسره فكذلك هذه العلوم"[3] ، لكن ما مدى احتياج المؤول لها والمفسر في تصور نصر حامد أبو زيد هذا مــا سنذكره في التفرقة الاصطلاحية عنده ما بين التفسير والتأويل .

التأويل لغةً :

مأخوذ من أَوَلَ : والأَوْل : الرجوع آل الشيء يؤول أوْلاً ومــآلاً : رجــع وآل اليــه الشيء : رجعه . وآلتُ عن الشيء : ارتدت ... وأوّل الكلام وتأوَّله : دَبَرَه وقَدَرَه ، وأوَّلــه وتأوله : فسّره ... وآل الملك رعيته يَؤُولها أوْلاً وإيَالاً : ساسهم واحسن سياســتهم[4] ، قــال الراغب الاصفهاني : "أول : التأويل من الأَوْل أي الرجوع الى الاصــل ، ومنــه الموئــل للموضع الذي يرجع إليه ، وذلك هو رد الشيء الى الغاية المرادة منه علماً كان او فعلاً"[5] .

ويخلص نصر حامد أبو زيد الى المعنى الذي ذكره الراغب الاصفهاني مــن تحليلــه للمفردة في سياقها القرآني بقوله : "إن معنى التأويل اذن هو العودة الى أصل الشيء ، سواء كان فعلاً او حديثاً ، وذلك لاكتشاف دلالته ومغزاه ، وهكذا أوَّل العبد الصالح أفعاله بالكشــف

---

(1) السيموطيقا : حول بعض المفاهيم والابعاد ، سيزا قاسم : 34 ، دراسة منشورة في كتاب انظمة العلامــات في اللغة والادب والثقافة (مقالات مترجمة ودراسات) اشراف سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد ، دار اليــاس العصرية ، القاهرة ، د.ت .

(2) المصدر نفسه : 29–30 .

(3) مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن : 237 .

(4) ينظر : لسان العرب مادة (أول) : 273/1–276 .

(5) المفردات في غريب القرآن مادة (أول) : 31 .

عن اسبابها وعللها الحقيقية ، وهكذا يستطيع يوسف ان يكشف عن اصل الطعام ومصدره قبل ان يأتي ، وهكذا يستطيع مؤول الحُلم ان يكشف عن الأصل الحقيقي الذي يختفي وراء الصور التي يراها النائم ، إن لكل حدث او فعل او حديث (ظاهراً وباطناً) والباطن لا ينكشف إلا بالتأويل الذي يرد الظاهر الى أصوله واسبابه الحقيقة"[1] .

فوظيفة التأويل لدى نصر حامد أبو زيد هي اكتشاف المعنى الباطن للنص القرآني أي ما يقابل المغزى لديه حيث يقول : "يمثل الباطن مستوى المغزى الكامن في ثنايا تلك الدلالة"[2] ثم يضيف تصوراً آخر للتأويل وفقاً لاحتمالات اللغة اذ يقول : "لكن كلمة تأويل كما تعني الرجوع الى الاصل تعني ايضاً الوصول الى هدف وغاية ، وإذا كان الرجوع الى الاصل حركة عكسية ، فان الوصول الى هدف وغاية حركة متطورة نامية ... وهذه هي الدلالة التي يشير اليها صاحب اللسان بقوله : آل مَآلَهُ إيالَةً إذا صلحه وساسه ، والائتيال : الاصلاح والسياسة [3] وعلى ذلك يكون التأويل متابعة الشيء بالسياسة والإصلاح وحتى يصل الى غايته ومنتهاه . ومن هذه الدلالة ورد الاستخدام القرآني للتأويل بمعنى العاقبة كما في الآيات التالية :

﴿ وَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا۟ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾[4] ، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾[5] ...

إذا كانت الكلمة تعني (الرجوع الى الاصل) ويعني ايضاً الوصول الى الغاية والعاقبة فان الذي يجمع بين الدلالتين هو دلالة الصيغة الصرفية (تفعيل) على الحركة ، وهي دلالة اغفلها اللغويون في تحليلهم المعجمي ، لذلك يمكن لنا القول أن التأويل : حركة بالشيء أو الظاهرة إما في اتجاه الاصل بالرجوع أو في اتجاه الغاية والعاقبة بالرعاية والسياسة لكن هذه الحركة ليست حركة مادية ، بل هي حركة ذهنية عقلية في ادراك الظواهر"[6] .

ثم نجد نصر حامد أبو زيد يبين ابعاد هذه الحركة سواء في رجوعها الى الاصل او في اتجاهها نحو الغاية إذ يقول : "إن بُعْدَي عملية التأويل ، وهما الدلالة والمغزى ، يتوازيان

---

(1) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 229 .

(2) نقد الخطاب الديني : 140 .

(3) ينظر : لسان العرب مادة (أول) : 275 .

(4) الاسراء : 35 .

(5) النساء : 59 .

(6) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 230 .

مع الدلالتين اللغويتين لمصطلح التأويل ... ويمثل اكتشاف الدلالة العــودة والرجــوع الـــى الاصل ، في حين يمثل الوصول الى المغزى الهدف والغاية من فعل القراءة ، ... ومعنى ذلك ان التأويل حركة متكررة بين بُعْدَي الاصل والغايــة أو بــين الدلالــة والمغــزى ، حركــة بندولية[1] وليست حركة في اتجاه واحد . إنها حركة تبدأ من الواقع / المغزى لاكتشاف دلالة النص الماضي ، ثم تعود الدلالة لتأسيس المغزى وتعديل نقطة البداية وبدون هــذه الحركــة البندولية بين المغزى والدلالة يتبدد كلاهما وتتباعد القراءة عن أفق التأويل"[2] .

لو نقارن فهم نصر حامد أبو زيد للعملية التأويلية مع ما يطرحه (غادامر) سنجد تطابقاً فكرياً لا شك فيه حيث يقول غادامر : "وهكذا فإن الفهم أو التأويل لا يمكنه ان يســتقل عــن الافق الراهن للمؤوِّل ولا عن الافق الماضــي للــنص ، بــل يــنجم عــن انصــهارهما او اندماجهما"[3] .

التفسير والتأويل في الاصطلاح :

يرى أغلب الباحثين المعاصرين في الدراسات الإسلامية أن التفسير والتأويل مترادفان من حيث المعنى العام ، وهو بيان المعاني وشرحها ، أما وجه التفرقة من حيث الخصــوص فإن التفسير يختص بظاهر اللفظ بينما التأويل يختص بالمعنى الخفي المحتمل ، كما أن عملية التأويل تأتي بعد التفسير كما أن التفسير جزء من التأويل[4] .

ويوافق نصر حامد أبو زيد غيره في مجمل هذه التفرقة[5] ، لكنه يختلف عنهم في أهم فرق بين التأويل والتفسير وذلك من خلال تعميمه التأويل على كل أقسام النص القرآني حيث يقول : "إن الاجتهاد في تأويل النص لا يختلف في الفقه ومجال الأحكام عنه في أقسام النص الأخرى من حيث انه يعتمد على حركة العقل للنفاذ الى اعماق النص"[6] ويريد بقوله : (اقسام

---

(1) بندولية : أي حركة تذبذبية حول محور افقي ثابت ينظر : المعجم الوسيط : 71 .

(2) نقد الخطاب الديني : 144 .

(3) فن الخطابة وتأويل النص ونقد الايدلوجيا ، غادامر : 16 ، نقلاً عن كتاب ، مــن فلســفات التأويــل الــى نظريات القراءة ، عبد الكريم شرفي : 43 ، ط1 ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، 1428هـ–2007م .

(4) ينظر : التفسير والتأويل في القرآن : صلاح عبد الفتاح الخالدي : 179–181 ، دار النفــائس ، عمــان ، 1416هـ–1996م ، ودراسات في التفسير ورجاله : ابو اليقظان الجبــوري : 21 ، ط2 ، دار الحريــة ، بغداد ، 1397هـ–1977م . والمعاني الثانية في الاسلوب القرآني : فتحــي احمــد عــامر : 31 . منشــأة المعارف ، الاسكندرية ، د.ت .

(5) ينظر : مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 233–236 .

(6) المصدر نفسه : 238 .

النص الأخرى) آيات القصص القرآني والعقائد حيث يفسر كلامه في موضع آخر فيقـول : "يتفق الخطاب الديني على ان النصوص الدينية قابلة لتجدد الفهم واختلاف الاجتهاد في الزمان والمكان ، لكنه لا يتجاوز فهم الفقهاء لهذه الظاهرة ، لـذلك يقصـرونها علـى النصـوص التشريعية دون نصوص العقائد ، أو القصص"[1] .

وأضاف نصر حامد أبو زيد فرقاً بين التفسير والتأويل بناء على التفرقة اللغوية بينهما حيث يقول : "لاحظنا في التفرقة اللغوية بين التفسير والتأويل ان ثمة فارقاً هاماً بينهما يتمثل في أن عملية التفسير تحتاج دائماً الى التفسرة وهي الوسيط الذي ينظر فيه المفسر فيصل الى اكتشاف ما يريد ، في حين أن التأويل عملية لا تحتاج دائماً هذا الوسيط بل تعتمد احياناً على حركة الذهن في اكتشاف أصل الظاهرة ، او في تتبع عاقبتها"[2] .

وفي الحقيقة لا اهمية لهذا الفرق والسبب ان التفسرة التي اراد بها نصر حامد أبو زيد العلوم الدينية واللغوية له موقف منها وهو عدم التسليم بها كالناسخ والمنسوخ وأسباب النزول والإعجاز القرآني ، كما إنه لا يعطيها الأهمية إلا في حدود استجابتها لأفكاره وقدرته علـى توظيفها لمنهجه في التفسير[3] ، أما أهم أدوات التأويل لديه فهي أدوات التحليل اللغوي الحديثة اذ يقول : "إن العلوم نقلية كانت أم عقلية ، قديمة كانت أم حديثة ، مجـرد أدوات للتأويـل ، وهي أدوات لابد من استيعابها ، وأهمها أدوات التحليل اللغوي"[4] .

ومعلوم انه اعتمد السيمائية كمنهج من مناهج التحليل اللغـوي فـي تفسـير الـنص القرآني[5] .

ونجد تعريف نصر حامد أبو زيد للتأويل بانه حركة ذهنية لاكتشاف ظـاهرة مـا[6] تعريفاً فضفاضاً لا يضبطه ضابط ، وهذا ما اراده تحديداً ليطلق العنان للعقل ليفهم ما يشـاء كيف يشاء ، والذي يؤكد هذا التفسير هو اعتراضه على التعريف الأصولي للتأويل عند ابن

---

[1] نقد الخطاب الديني : 118 .

[2] مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 232 .

[3] ينظر : الفصل الثالث من هذه الاطروحة ، حيث تضمن موقف نصر حامد أبـو زيـد مـن هـذه العلـوم وتوظيفه لها في خدمة منهجه في التفسير .

[4] مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 241 .

[5] ينظر : الفصل الثاني ، المبحث السادس من هذه الاطروحة .

[6] ينظر : مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 231 .

رشد[1] ، ورفضه له ، حيث ينص التعريف على أن : "معنى التأويل هو إخراج دلالة اللفـظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، من غير ان يخل في ذلك بعادة لسان العـرب فـي التجوز من تسمية الشيء بشبيهه او بسببه أو لاحقه او مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[2] .

وبما ان نصر حامد ابو زيد لا يوافقه ولا يقبله علق عليه بقوله : "ان هذا التعريـف للتأويل من التعريفات التي تقع داخل دائرة الترضيات ان لم نقل التنازلات"[3] .

---

[1] ابن رشد : هو ابن رشد الحفيد وهو العلامة أبو الوليد محمد بن احمد المفتي القرطبـي المـالكي ادرك مـن حياة جده شهراً ، وتفقه وبرع وسمع الحديث ، وأتقن الطب واقبل على الكلام حتـى صـار يضـرب بـه المثل ، توفي 595هـ . ينظر : شذرات الذهب في أخبار من ذهب : 31/5 .

[2] فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، محمد بن احمد بـن رشـد : 35 ، ط3 ، دار الشروق ، بيروت ، 1986م .

[3] الخطاب والتأويل : 56-57 .

المبحث الرابع
دواعي التفسير العقلي والتأويل

لم يأت التفسير العقلي والتأويل في التاريخ الاسلامي على امتداده من فراغ ، وإنما لكل منهما ظروفه وأسبابه التي دعت إليه وفرضته كقراءة أخرى بجانب التفسير النقلي في بيان القرآن الكريم ، ومع اندراج التأويل تحت مسمى التفسير العقلي ، إلا انه لخصوصيته التي تميز بها كأداة من ادوات التفسير[1] نجد له اسبابه الخاصة والتي فرضته كقراءة لابد منها في توجيه النص القرآني ، فنتناول كلاً منهما كالآتي :

أولاً : دواعي التفسير العقلي :

1- قلة المُفَسَّر : يقول الزركشي في ما يراه سبباً للتفسير : "ولم ينقل إلينا عنهم [أي الصحابة] تفسير القرآن وتأويله بجملته ، فنحن نحتاج إلى ما كانوا يحتاجون إليه ، وزيادة على ما لم يكونوا محتاجين إليه من أحكام الظواهر ، لقصورنا عن مدارك أحكام اللغة بغير تعلم ، فنحن اشد الناس احتياجاً إلى التفسير"[2] ثم يقول : "أما القرآن فتفسيره على وجه القطع لا يعلم إلا بان يسمع من الرسول ﷺ ، وذلك متعذر إلا في آيات قلائل فالعلم بالمراد يستنبط بأمارات ودلائل ، والحكمة فيه ان الله تعالى أراد ان يتفكر عباده في كتابه ، فلم يأمر نبيه بالتخصيص على المراد"[3] .

2- تركه تعطيل لأحكام الشريعة : وهو ما ذكره الزرقاني بقوله : "لو كان التفسير بالرأي غير جائز لتعطل كثير من الأحكام واللازم باطل . ووجه الملازمة أن النبي ﷺ لم يذكر تفسير كل آية ، والمجتهد مأجور وإن أخطأ ما دام قد استفرغ وسعه ، ولم يهمل الوسائل الواجبة في الاجتهاد ، وكان غرضه الوصول الى الحق"[4] .

---

[1] خصوصيته تتميز في كونه يقتصر على الآيات التي يتطرق اليها الاحتمال سواء من حيث وضع اللفظ للمعنى بان يكون عاماً او خاصاً او مشتركاً او من حيث استعمال اللفظ للمعنى كأن يكون مجازاً لا حقيقة ، ينظر : العدة في اصول الفقه : 58/1 ، ودراسات في اصول التفسير : 58-59 . واصول التفسير وقواعده : 51 ، واصول الفقه الاسلامي : 303/1-304 .

[2] البرهان في علوم القرآن : 30 .

[3] المصدر نفسه : 31 .

[4] مناهل العرفان في علوم القرآن : 373 .

3- ظهور اللحن : وقيل من الأسباب التي دعت الى التفسير ظهور اللحن نتيجة الاختلاط بالأمم الأخرى والذي أدى إلى غموض الكثير من المعاني مما حدا بالمفسرين إلى توضيح وتبسيط المعاني ليسهل فهم القرآن[1] .

4- تطور العلوم الكونية والاجتماعية : ان التطور الحاصل بالعلوم الكونية والاجتماعية دفع الكثيرين إلى أن يبرزوا الإعجاز القرآني وسبقه في هذه المجالات ويبرهنوا صلاحية القرآن لكل زمان ومكان وتمشيه مع ما يحصل من تطور[2] ، ويرى صلاح عبد الفتاح الخالدي أن هذه العلوم الكونية لم تكن ضمن معارف الصحابة ولو فسر الرسول ﷺ القرآن بما حوت آياته من علوم ومعارف فقد لا يستوعبونها وقد تكون محل استغراب بعضهم ، والعلماء الذين جاؤوا بعد الصحابة قدموا بعض المضامين العلمية للآيات ولذلك قيل (خير مفسر للقرآن هو الزمن)[3] .

5- انتشار الدعوة الإسلامية : يقول القاضي عبد الجبار : "لان دعوة النبي ﷺ انتشرت في علم الله تعالى وبلغت العالم ولم يقتصر على العرب فلم يكن بد من أن نفسر لهم ذلك حتى يمكنهم معرفته"[4] .

ثانياً : دواعي التأويل :

1- طبيعة النص القرآني :

ذكر ابن رشد سبباً مزدوجاً للتأويل ، الأول : وجود الآيات المتعارضة في القرآن ، والثاني : ان هذا التعارض بين الآيات إنما هو تنبيه الراسخين في العلم الى التأويل الجامع بينها[5] . وبهذا المعنى يقول الدكتور عرفان عبد الحميد : "ان سبب ظهور المشكلة في الفكر الإسلامي [أي الاختلاف في تأويل المتشابه] يعود في رأينا الى سبب داخلي ومن ذات الإسلام نفسه لوجود مجموعة من الآيات والأحاديث تضيف اليه تعالى صفات خبرية تشير اذا فسرت

---

[1] ينظر : التفسير المفسرون : 1/147-148 .

[2] المصدر نفسه .

[3] ينظر : تعريف الدارسين بمناهج المفسرين : 194 .

[4] شرح الاصول الخمسة : عبد الجبار بن احمد الهمذاني : 608 ، حققه ، عبد الكريم عثمان ، ط1 ، مكتبة وهبة ، عابدين ، 1384هـ-1965م .

[5] ينظر : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال : 36 .

حرفياً الى التشبيه والتجسيم"[1] ، ولهذا السبب الذي يتعلق بطبيعة النص القرآني كان التأويل لا مناص منه[2] .

2- طبيعة التحديات التي واجهها القرآن من الثقافات والديانات الأخرى :

يوضح كمال اليازجي سبب ظهور التأويلات وتعددها تحت عنوان اللـــون الفكـــري الدخيل بقوله : "كان ذلك على اثر دخول الأعاجم في الإسلام ، وقيام المناظرات بين علمـــاء الإسلام وأحبار أهل الذمة ، ذلك ان بعض الذين اعتنقوا الإسلام من الأعاجم ، لم يســـتطيعوا ان يتحرروا تماماً من كل فكرة في دينهم القديم ، بل فهموا بعض ما في التعليم الجديـــد مـــن خلال عقيدتهم القديمة ، فمن كان قدرياً في دينه الأول غلب ان يبقى كذلك في الإسلام ، فيعمد بالتالي إلى الاخذ برأي من يؤول آيات التسيير ، ومن سبق له الاعتقاد بأن السعادة الآخروية روحية ، آثر تأويل اوصاف الجنة ، ومخالفة عقيدة حشر الاجساد ، فقلما ينجو المناظر مـــن التأثر بمناظره ، ان لم يكن برأي من الآراء ففي استخراج معنى من المعـــاني ، واســـتخدام أسلوب من أساليب الاستدلال"[3] .

ويبدو هذا العامل الذي ذكره كمال اليازجي عاملاً طبيعياً تحت قاعدة الفعل ورد الفعل أو المؤثر والاستجابة ، لكن أشار بعض الباحثين مثل علي سامي النشار إلى وجود عوامـــل أخرى شكلها روح العداء للإسلام بعيداً عن البحث الموضوعي وذكر دسائس اليهود للإســـلام ومجادلات النصارى للمسلمين ، فيقول عن اليهـــود : بـــأنهم وضـــعوا الإســـرائيليات ، أي الاحاديث ذات الأصل اليهودي في مجال الإمامة والوصاية ، ثم قـــذفوا بأحاديـــث التشـــبيه والتجسيم[4] ، وذلك حين ثارت مشكلة المتشابهات في القرآن ، وأحاديث التشبيه والتجســـيم مستمدة من التوراة في معظمها ، ونشرها اليهود الذين اعتنقوا الإسلام[5] ، كما حـــدثنا عـــن

---

[1] دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية : 188 .

[2] ينظر : تفسير آيات الصفات بين المثبتة والمؤولة : 12 .

[3] معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ، كمال اليازجي : 155 ، ط3 ، دار العلـــم للملايـــين ، بيـــروت ، 1958م . وينظر : المنهاج الجديد في الفلسفة العربية ، عمر فرو : 78-79 ، ط2 ، دار العلـــم للملايـــين ، بيروت ، 1981م .

[4] يقول الشهرستاني في ذلك : "وزادوا في الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوها الى النبي ﷺ وأكثرها مقتبسة من اليهود ، فان التشبيه طباع فيهم حتى قالوا : اشتكت عيناه فعادته الملائكة" ، الملل والنحل : 84/1 .

[5] ينظر : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، علي سامي النشار : 70/1 ، ط7 ، دار المعـــارف ، اقلاهـــرة ، 1977م .

المسيحية وعدائها للإسلام بقوله : "وقد عثر الباحثون على النصوص السريانية[1] من مخلفات العهد الإسلامي الأول في العراق ، وفيها ترجمات لبعض سور القرآن التي تكلمت عن المسيحية نقلها السوريان إلى لغتهم في مطلع غزوا المسلمين لما بين النهرين لكي يناقشوا مضمونها ، كما أن كثيراً من النصوص ما زالت بين أيدينا عن مناقشات المسلمين وجدالهم مع كهان الحبشة حول فكرة القرآن عن المسيح"[2] .

كما يشير يحيى هويدي إلى أن الواقع الذي نزل به القرآن لم يخلُ من التحديات الفكرية أيضا ، كما أشار إلى ضرورة هذه المواجهة التي لابد منها بقوله : "ان القرآن الكريم اشتمل على آيات كثيرة رد فيها على الوثنيين واليهود والنصارى والصابئة والمجوس ، وغيرهم من أصحاب الديانات التي كانت تعج بها شبه الجزيرة العربية ، وأن هذه الآيات بما اشتملت عليه من حجج عقائدية كانت تدعو الرسول ﷺ وأصحابه وتابعيه إلى التأمل فيها واستخدامها ضد خصومهم ، وقد يدعونا هذا ايضاً إلى التريث في تصديق القول بان موقف السلف كان تسليماً مطلقاً ... [أي أن لهم تأويلات][3] وليس من المعقول أن يتضمن نهي الرسول ﷺ عن الجدل وتحذير المسلمين منه النهي عن النقاش مع أصحاب الديانات الأخرى حول الأمور العقائدية ، وذلك لان مصير الدعوة الإسلامية وانتشارها كان مرتبطاً إلى حد كبير بهذا النقاش ومتوقفاً على إقناع الخصوم بسلامة موقف القرآن من تأويلاتهم وعباداتهم"[4].

وأضاف علي سامي النشار عاملاً حضارياً جاء نتيجة التطور الثقافي والعلمي في المجتمع الإسلامي في العصر الإسلامي الأول والثاني واتساعه في العصر الإسلامي الثالث ، كما ذكر لنا نقلاً عن مصادره التاريخية أن غالبية المترجمين كانوا نصارى ، ثم قال : هذا هو الطريق المباشر لاتصال المسلمين بالفلسفة اليونانية[5] ، ويرى علي سامي النشار : "ان

---

(1) السريانية هي اللغة الآرامية وهي لغة القبائل الآرامية ، في المنطقة الصحراوية بين الكنعانيين غرباً والبابليين شرقاً ، وهي إحدى اللغات السامية المتأخرة عن الفينيقية ثم بعد المسيحية تحول اسمها الى سريانية وقد اقتحمتها العربية ديارها وانتزعتها منها منذ الجاهلية وتأثرت بالعربية كثيراً ، ينظر : معجم علوم العربية : 365 .

(2) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام : 92/1 .

(3) أورد الشوكاني في ما يدخله التأويل من العقائد وصفات الباري عز وجل مذاهب ثلاثة فقال والمذهب الثالث أنها مؤولة ونقل هذا المذهب الثالث عن علي وابن عباس وابن مسعود وام سلمة ، ينظر : إرشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول : 46/2-47 .

(4) دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، يحيى هويدي : 81-82 ، ط1 ، دار الثقافة ، القاهرة ، 1980م .

(5) ينظر : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام : 109/1 .

عامل الترجمة كانت تغذيه ليس الروح العلمية بل العدائية التي ترمي الى تقويض العقائد الإسلامية ، وكان على الإسلام ان يقاومها وقد قام بهذا اول الأمر متكلمو المعتزلة والشيعة الإمامية المعتدلة ، وهم ان كانوا قد تقلدوا أسلحتها إلى حد ما ، ونفذت بعض الآراء الفلسفية اليونانية اليهم ، فإنهم قاوموا المذهب الفلسفي اليوناني في أعماقه وجوهره ، ثم أتى أهل السنة ، ووقف للفلسفة اليونانية أئمة الاشاعرة ، فقام الامام ابو الحسن الاشعري والباقلاني وإمام الحرمين بمحاربتها اشد حرب ، ثم انقض عليها ابو حامد الغزالي انقضاضه الأكبر ، كما انقض عليها الشهرستاني في كتابه مصارعة الفلاسفة فماتت موتتها الأخيرة"[1] .

3- النزعة العقلية لدى بعض الفرق الإسلامية والفلاسفة :

يقول ماجد فخري : إن الآيات التي تنطوي على التشبيه حملت علماء الكلام الميالين الى التذرع بأسباب العقل ، منذ عهد واصل بن عطاء[2] على تأويل هذه الآيات على وجه يضمن تنزيه الله عن الجسمانية دون ان يفرغها من مضمونها العقلي جملة ، وهكذا أوَّل المعتزلة عقيدة الاستواء كرمز لتفرد الله بالملك أو الجبروت[3] ، بينما الفقهاء والمفسرون من أهل الظاهر أمثال مالك بن أنس[4] واحمد بن حنبل[5] لم تقلقهم الآيات المنطوية على التشبيه ففي إيمانهم المطلق بقدسية النص القرآني اكتفوا بالتسليم بصحة الآيات دون أخذ أو رد ، إلا ان هذا الموقف الذي وقفوه ، لم يَرُدَّ تحليل علماء الكلام العقليين والفلاسفة أو يُرْضى فضولهم

---

(1) المصدر نفسه : 1/109-110 .

(2) واصل بن عطاء : هو أبو حذيفة المعتزلي المعروف بالغزال ، كان احد الائمة البلغاء المتكلمين في علوم الكلام وغيره ، ويروى انه اعتزل مجلس الحسن البصري لاختلافه معه ومع الخوارج في أمر مرتكب الكبيرة ، وجلس له عمرو بن عبيد فقيل لهما واتباعهما معتزلون ولد 80هـ وتوفي 181هـ ، ينظر : وفيات الأعيان : 4/5 .

(3) يقول الزمخشري : "إن كرسيه لم يضق عن السماوات والأرض لبسطته وسعته ، وما هو إلا تصور لعظمته وتخييل فقط ولا كرسي ثمة ولا قعود ولا قاعد" ، ينظر : الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل ، محمود بن عمر الزمخشري : 145 ، ط1 ، دار المعرفة ، بيروت ، 1423هـ-2002م .

(4) مالك بن أنس : هو أبو عبد الله بن مالك بن ابي عامر الاصبحي المدني إمام دار الهجرة واحد الأئمة الاعلام ، صاحب الموطأ ، ولد 95هـ وتوفي 179هـ ، ينظر : وفيات الأعيان عن أنباء أبناء الزمان : 4/3-4 .

(5) احمد بن حنبل : هو ابو عبد الله احمد بن حنبل الشيباني المروزي ولد سنة 164هـ وتوفي 241هـ وكان فقيهاً محدثاً اماماً لمن بعده ، من مصنفاته المسند في الحديث ، ينظر : موسوعة اعلام الفكر الاسلامي : 48 .

العقلي ، كابن رشد الذي كان مؤمناً ايضاً بقدسية النص القرآني ، إلا انه كان مقتنعاً بالإضافة إلى ذلك بوحدة الحقيقة اقتناعاً تاماً كحقيقة بديهية ولم تنطو هذه القضية البديهية عنده على ضرورة التذرع بالتأويل وحسب ، بل انطوت على الإقرار بتكافؤ الفلسفة[1] والشريعة او العقل والوحي[2] [3] .

4- ظهور المدارس[4] والفرق[1] الاسلامية والاختلاف والنزاع فيما بينهم :

---

[1] الفلسفة : هي دراسة المبادئ الاولى وتفسير المعرفة تفسيراً عقلياً ، ينظر : المعجم الوسيط : 700/2 .

[2] يقول ابن رشد في ذلك : "واذا كانت هذه الشريعة حقاً وداعية الى النظر المؤدي الى معرفة الحق ، فانا معشر المسلمين ، نعلم على القطع ، انه لا يؤدي النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع فان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له" ثم يقول : "فان ادى النظر البرهاني الى نحو ما من المعرفة بموجود ما ... فإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق ان يكون موافقاً لما ادى اليه البرهان او مخالفاً فان كان موافقاً فلا قول هنالك وان كان مخالفاً طلب هناك تأويله" ، فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال : 35 .

[3] ينظر : دراسات في الفكر العربي ، ماجد فخري : 137-138 ، ط2 ، دار النهار ، بيروت ، 1977م .

[4] هذه التسمية للمذاهب الاسلامية بالمدارس هي التي ناسبت الدراسة هنا ويؤيد ذلك ما ذكره لنا في مقدمة كتابه الدكتور عرفان عبد الحميد بقوله : "بعد ان استقرت المدارس الإسلامية في صورة مذهب" لان المذهب هو المعتقد الذي يذهب إليه وهي كانت في طور المدارسة والفهم لهذه العقائد والصراع مع خصومها ، ينظر : دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية : 5 ، والمعجم الوسيط مادة (ذهب) : 317 .

يقول عرفان عبد الحميد : "بعد ظهور الإمامين أبى الحسن الاشعري[2] ، وأبى منصور الماتريدي السمرقندي[3] ، وتأسيسهما للمدارس المتوسطة التوفيقية ، أخذ المتكلمة من اشاعرة وماتريدية بالتأويلات المجازية متبعين في ذلك الأسلوب الذي بدأه المعتزلة من قبل ، ولم يشذ عن ذلك الا جماعة من الحنابلة ممن تمسكوا بإثبات الظاهر فصاروا يتهمون من قبل الاشاعرة بالتشبيه والتجسيم"[4] والذي يبدو ان هذه المدارس ظهرت كردة فعل لظهور بعض الفرق الإسلامية ، والتي بدورها تأثرت بالفلسفة اليونانية ، يقول الدكتور محسن عبد الحميد : "سرعان ما تأثر بها بعض المسلمين فصوروا الإله في إطار التصور الحسي التجسيمي اليوناني ، وساعدهم في ذلك ظواهر بعض الآيات القرآنية التي تثبت لله تعالى اليدين والعين والجهة وغيرها .

ومن هؤلاء مقاتل بن سليمان وهشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي[5] ...

---

(1) لعل هذه التسمية لها نصيب من مدلول (فَرَقَ) وهي بين الشيئين فرقاً ، وفرقاناً : فصل وميز أحدهما عن الآخر ، ومنه فارقه مفارقة وفرقاً باعده ومنه ايضاً فرق بين القوم احدث بينهم فرقة ... والفرقة الطائفة من الناس وكل هذه المعاني تصدق على الفرق التي تناولتها أيدي العلماء بالبحث والتصنيف ، ينظر : المعجم الوسيط مادة (فرق) : 685 ،

والذي يبدو من مؤلف عبد القاهر البغدادي الفرق بين الفرق ان النصيب الأكبر لهذه التسمية أخذت من الحديث الشريف : "تفرقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة" ينظر سنن ابن ماجه : محمد بن يزيد الربعي : 574 ، باب افتراق الأمم رقم الحديث (3991) ، ط1 ، دار السلام ، الرياض ، 1420هـ–1999م . وهناك روايتان لابن ماجه غير هذه فيها زيادات لا توجد في هذه الرواية وينظر الفرق بين الفِرَق ، عبد القاهر بن طاهر البغدادي : 21–25 ، مكتبة دار التراث ، القاهرة ، د.ت .

(2) أبو الحسن الاشعري : هو علي بن اسماعيل يرجع نسبه إلى أبى موسى الاشعري الصحابي وهو صاحب الأصول والقائم بنصرة السنة ولد سنة 270هـ وتوفي 324 هـ ينظر : وفيات الأعيان عن أنباء أبناء الزمان : 249/3 .

(3) أبو منصور الماتريدي : هو محمد بن محمد بن محمود من أئمة علماء الكلام نسبته إلى ماتريد محلة بسمرقند من كتبه أوهام المعتزلة وتأويلات القرآن وتأويلات أهل السنة ، توفي سنة 333هـ ، ينظر : الأعلام : 19/7 .

(4) دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية : 192 .

(5) ذكر عبد القاهر البغدادي من صنِّف فرق المشبهة ممن شبه ذات الباري بذات غيره ، هشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي فقال : "ومن هذا الصنف هشامية منتسبة إلى هشام بن الحكم الرافضي الذي شبه معبوده بالانسان ... وانه جسم ذو حد ونهاية ، وانه طويل ، عريض ، عميق وذو لون ، وطعم ، ورائحة ... ومنهم الهشامية المنسوبة إلى هشام بن سالم الجواليقي الذي زعم ان معبوده على صورة إنسان ، وان نصفه الأعلى بجوف ونصفه الأسفل مصمت" ، وهناك من يقول إن هذه الأقوال لمقاتل ابن سليمان ونسبت

ولقد اضطر علماء الإسلام أمام هجمات اللاهوتيين[1] وتصورات الفلاسفة[2] وأفكار المجسِّمة والمشبِّهة أن يتخذوا مواقفهم في بيان الحقائق الإسلامية لاسيما تلك المتصلة بصفات الله تعالى في دائرة التفسير الأصولي ، المنبعث من القواعد اللغوية والنقلية والعقلية ، بحيث تحصلت عندنا مدرستان إسلاميتان معروفتان ، نجد جذورهما منذ عصر الصحابة والتابعين هما : مدرسة الإثبات ومدرسة التأويل"[3] .

إليهما ، اما الشهرستاني فله رأي آخر في مقاتل بن سليمان فنجده يزكيه ويقول انه سلك طريق السلامة كمالك بن انس واحمد بن حنبل القائلين بالتوقف في آيات التشبيه خلافاً لما أورده الدكتور محسن عبد الحميد هنا وعرفان عبد الحميد ولعل المصادر التي اعتمدوها في النقل أدق لتقدمها في الزمن على مؤلف الشهرستاني كما هناك انتقادات عليه في النقل . ينظر : الفرق بين الفرق : 237–239 ، ينظر : الملل والنحل : 82/1 ، وينظر : دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية : 112 ، 199–200 .

(1) اللاهوتيون : اللاهوتي هو العالم بالعقائد بالله ، ينظر : المعجم الوسيط : 841/2 .

(2) الفلاسفة : الفيلسوف الباحث في فروع الفلسفة ، ينظر : المصدر نفسه : 700/2 .

(3) تفسير آيات الصفات بين المثبتة والمؤولة : 12 ، وينظر : 18–22 . إذ بين الدكتور محسن عبد الحميد ان مدرسة التأويل تتضمن ثلاث مدارس إسلامية هم المعتزلة والاشاعرة والماتريدية .

الفصل الثاني
آليات التفسير العقلي المعاصر
عند نصر حامد أبو زيد

المبحث الأول : هدم مفهوم النص الأصولي .

المبحث الثاني : القول بأنسنة الإلهي وتاريخيته .

المبحث الثالث : إهمال التفسير بالمأثور .

المبحث الرابع : التوسع في المجاز ونفي الحقائق القرآنية .

المبحث الخامس : تحكيم الواقع في النص القرآني .

المبحث السادس : تطبيق المناهج النقدية والنظريات الغربية على النص القرآني .

الفصل الثاني
آليات التفسير العقلي عند نصر حامد أبو زيد
المبحث الأول
هدم مفهوم النص

عمد نصر حامد أبو زيد إلى هدم مفهوم النص الذي يمثل المحور الأهم في تثبيت أسس الشريعة الإسلامية والتي تكاد تنتفي بانتفائه وتتحول إلى قالب يُعبَّأ بأنواع المعاني إذا ما هدم هذا المفهوم الذي اتفقت عليه كل المذاهب الإسلامية تقريباً في إفادته لليقين ووجوب العمل به[1] حيث قام نصر حامد أبو زيد بنفي هذا المفهوم من خلال عدة شبه هي :

الشبهة الأولى :

ندرة وجود النص في القرآن حسب رأيه وهي مرحلة تحجيم وجود النص لديه ، وذلك بتبني ما أورده السيوطي في الإتقان عن بعض المتكلمين : "انهم قالوا بندور النص[2] جداً في الكتاب والسنة"[3] فنجد ان نصر حامد أبو زيد يردد هذا الكلام بقوله : "إن النصوص عزيزة ونادرة خاصة في مجال الشريعة"[4] ، وعلل هذه الندرة بقوله : "هذا المفهوم[5] نادر جداً بحكم الطبيعة الرمزية للغة"[6] .

ويمكن أن نضيف نصوصاً أخرى لاستدلالات نصر حامد أبو زيد بندرة النص بهذا المفهوم ، يقول محمد بن الحسين الفراء الحنبلي : "والصحيح ان يقال النص ما كان صريحاً في حكم من الأحكام ، وان كان اللفظ محتملاً لغيره ، وليس شرطه ان لا يحتمل إلا معنىً واحداً لان هذا يعزو وجوده"[7] كما يقول الشاطبي أيضا بهذا المعنى : "أن لسان العرب هو

---

(1) ينظر : نظرية النص ، حسين الخمري : 144 ، ط1 ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، 1428هـ-2007م .

(2) المراد بمفهوم النص النادر هنا هو كونه ما لا يحتمل الا وجهاً واحداً وهذا ما قصده المتكلمين ، ينظر : الإتقان في علوم القرآن : 543 .

(3) المصدر نفسه : 542 .

(4) نقد الخطاب الديني : 124 ، وينظر : النص والسلطة والحقيقة : 155 .

(5) يريد مفهوم النص السابق لكن بصياغة أخرى وهو ما دل منطوقه على مفهومه دون احتمال آخر ، ينظر : مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 179 .

(6) المصدر نفسه .

(7) العدة في أصول الفقه : 58/1 .

المترجم عن مقاصد الشارع ، ولسان العرب يعدم فيه النص أو يندر إذ تقدم أن النص إنما يكون نصاً إذا سلم عن الاحتمالات العشرة[1] وهذا نادر أو معدوم"[2] ، لكن لم يتوصل محمد بن الحسين الفراء أو الشاطبي إلى ما توصل إليه من هدم لثبات المعنى القرآني والمجيء بتشريعات جديدة[3] وهذا ما سنبينه في ردنا على هذه الشبهة .

الشبهة الثانية :

خلاف الأصوليين حول تخصيص النص بالمصلحة[4] ، بأن هذا الخلاف يدل على ان لدلالات النص نهايات تنتهي إليها بناء على متغيرات الواقع لهذا يمكن تخصيصه بالمصلحة[5] .

الشبهة الثالثة :

إبراز أحد الدلالات المركزية للفظة (نص) وهي الظهور[6] ، وأن الدلالات الأخرى التي تدل على (التوقف والتعيين)[7] هي دلالات طارئة جاءت نتيجة التطور الدلالي لمفردة (نص)[8]

الشبهة الرابعة :

ما سماه نصر حامد أبو زيد خلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول ما هو نص وما هو ليس بنص ، وضرب مثلاً على ذلك خلاف ابن المنير السني مع الزمخشري المعتزلي في قوله تعالى : ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ﴾[9] فقال الزمخشري هي من المتشابه لقوله تعالى :

---

[1] الاحتمالات العشرة منها آراء النحو والاشتراك والمجاز وعدم التخصيص للعموم وعدم المعارض العقلي أو الناسخ والتقديم والتأخير ، ينظر : الموافقات في أصول الشريعة : 38/2 ، والبحر المحيط في أصول الفقه : 590/3-591 تحت عنوان ما يخل بالفهم عشرة .

[2] الموافقات في أصول الشريعة : 240/4 ، وينظر : البحر المحيط في أصول الفقه : 25/3 .

[3] ينظر : نقد الخطاب الديني : 224-225 .

[4] ينظر : المصدر نفسه : 124 ، والمصالح المرسلة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي ، محمد أحمد بوركاب : 453-471 ، ط1 ، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث ، دبي ، 1423هـ-2002م .

[5] ينظر : نقد الخطاب الديني : 120 .

[6] ينظر : اللسان مادة (نصص) : 575/8-576 .

[7] ينظر : المعجم الوسيط مادة (نصَّ) : 926/2 .

[8] ينظر : نقد الخطاب الديني : 122-123 ، والنص والسلطة والحقيقة : 150-151 .

[9] البقرة : 7 .

﴿ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ ﴾ (١) فالختم هنا على سبيل التجوز في الكلام ، وقال ابن المنير إن الختم فيها مسند إلى الله نصاً[2] .

وهذه شبه قامت على دراسة انتقائية[3] غير واعية يمكن نقضها بالآتي :

أولاً : شبهة ندرة النص في القرآن :

قامت هذه الشبهة على أساس أنه لا يوجد نص لا يطرقه الاحتمال عند بعض العلماء خلافاً للجمهور[4] ، فالشافعية يعرفون النص بأنه : "اللفظ يفهم منه على القطع معنى"[5] وهو نفس تعريف الرازي الذي يعرفه بأنه : "كلام تظهر إفادته لمعناه ، ولا يتناول أكثر منه"[6] وهذا التعريف لدى أبي الحسين البصري المعتزلي أيضا إذ يقول : "وجب بان يحد بأنه كلام تظهر إفادته لمعناه ، لا يتناول أكثر مما قيل إنه نص فيه"[7] ، وعَرَّف المالكية النص أيضا بأنه ما يدل على الحكم بلفظ يدل على معنى واحد[8] لكنهم قالوا بندرة النص بهذا المعنى فأقاموا الظاهر مكانه إذ يقول الشاطبي : "فإذا ورد دليل منصوص وهو بلسان العرب

---

(1) ق : 29 .

(2) ينظر : الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، محمد بن عمر الزمخشري وبحاشيته كتاب الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال لابن منير المالكي : 42/1 ، ط1 ، دار المعرفة ، بيروت ، 1423هـ-2002م . وتأويلات اهل السنة ، محمد بن محمد الماتريدي : 41-42 ، حققه : محمد مستفيض الرحمن ، مطبعة الارشاد - بغداد ، 1404هـ-1983م حيث رد الماتريدي هنا على المعتزلة ، وينظر رد آخر في كتاب : التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في كتاب الله العزيز ، عمر بن محمد السكوني : 265/1-266 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1426هـ-2005م .

(3) لم يكن نصر حامد أبو زيد في دراسته هذه ناقداً ومقوماً للتراث بل كان انتقائياً حيث لم يقل بالارجحية هل هي للاشاعرة ومعهم الماتريدية ام المعتزلة في خلافهم حول ما هو نص ، ذلك انه دعا إلى الوعي العلمي بالتراث ، ينظر : مفهوم النص : 17 .

(4) ينظر هامش كتاب دارسات في الاجتهاد وفهم النص ، عبد المجيد محمد السوسة : 206-207 ، ط1 ، دار البشائر الإسلامية ، بيروت ، 1424هـ-2003م .

(5) المستصفى في أصول الفقه : 49/2 .

(6) المحصول في أصول الفقه ، محمد بن عمر الرازي : 231/1 ، تحقيق : طه جابر العلواني ، ط2 ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1412هـ-1992م ، والكاشف عن المحصول في علم الأصول ، محمد بن محمود العجلي : 42/5 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1419هـ-1998م .

(7) المعتمد في أصول الفقه : 295/1 .

(8) ينظر : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، محمد بن احمد بن رشد : 32/1 ، ط1 ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، 1416هـ-1996م .

فالاحتمالات دائرة به ، وما فيه احتمال لا يكون نصاً عند المتأخرين فلم يبق الا الظاهر والمجمل ، فالمجمل الشأن فيه طلب المُبَيَّن والتوقف فالظاهر هو المعتمد إذن"[1] .

ثم ذهب الشاطبي لدفع هذه الاحتمالات الواردة على الظاهر الذي أُقيم مقام النص بالآتي :

أولاً : لا يصح الاعتراض على الظاهر لأنه من التعمق والتكلف[2] ، يقول الآمدي في بيان ذلك : "والظاهر دليل شرعي يجب اتباعه والعمل به بدليل إجماع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ"[3] .

كما يقول محمود شلتوت : "وقانون اللغة المتواتر يقضي بحمل الكلام على الظاهر وما تدل عليه ألفاظه من المعاني المعروفة لها عند المخاطبين"[4] .

ثانياً : لو جاز الاعتراض على المحتملات لم يبق للشريعة دليل يعتمد ، لورود الاحتمالات وإن ضعفت ، والاعتراض المسموع مثله يضعف الدليل ، فيؤدي إلى القول بضعف جميع ادلة الشرع أو أكثرها وليس كذلك باتفاق .

ثالثاً : لو اعتبر مجرد الاحتمال في القول لم يكن لإنزال الكتب ولا لارسال النبي ﷺ فائدة ، إذ يلزم أن لا تقوم حجة على الخلق بالأوامر والنواهي والإخبارات ، إذ ليست في الأكثر نصوص لا تحتمل غير ما قصد بها لكن ذلك باطل بالإجماع والمعقول .

رابعاً : وهو أن مجرد الاحتمال إذا اعتبر أدى إلى انخرام العادات والثقة بها وفتح باب السفسطة وجحد العلوم[5] .

وكان موقف محمد بن الحسين الحنبلي يشابه موقف الشاطبي من الاحتمالات بعدم اعتبارها فيقول بعد تعريفه للنص وليس من شرطه أن لا يحتمل إلا معنى واحداً لان هذا يعزُّ وجوده[6]

---

[1] الموافقات في أصول الشريعة : 240/4 .

[2] المصدر نفسه .

[3] منتهى السول في علم الأصول : 327 .

[4] تفسير القرآن الأجزاء العشرة الأولى ، محمد شلتوت : 248 ، ط12 ، دار الشروق ، القاهرة ، 1424هـ-2004م .

[5] ينظر : الموافقات في أصول الشريعة : 240/4 .

[6] ينظر : العدة في أصول الفقه : 58/1 .

ثم يعود فيقلل من قيمة هذه الاحتمالات في قوله : "ومثل هذا [أي تعريفه للنص][1] أكثر من أن يحصى فلهذا نقول : ﴿ لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ ﴾[2] إنه نص في قدر المـــدة وإن كان محتملاً لغيره[3] ، وأيضاً يعرف الأحناف النص بأنه مما يتطرق اليه الاحتمال فيعرفـــه السرخسي : "بأنه ما ازداد وضوحاً عن الظاهر بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة"[4] .

وعلق وهبة الزحيلي على تعريف النص عند الأحناف بقوله : "لكن لما كانـــت هـــذه الاحتمالات لا تستند إلى دليل كان حكمه قطعياً أي يقينياً"[5] ويعلق نجم الدين قـــادر الزنكـــي على نوع الاحتمالات التي تطرق النص بقوله : "لابد من التفريق والتمييز بين الاحتمـــالات المتطرقة إلى النص من وجوه عدة من جهة تأييدها بالدليل ، ومن جهة نوع الدليل وقوتـــه ، ومدى تأثيره لو خرج إلى الواقع ، ومن جهة نوع المتكلم بالخطاب ونوع المخاطب ، وأسلوب جريان التخاطب وانتقال الرسالة الخطابية ، فليست كل الاحتمالات صنواً لإفادة الظن وإنزال رتبة النص من القطع"[6] .

وأما اندفاع هذه الاحتمالات فيكون بالقرائن كما يقول عبد العزيز احمد البخاري : "إن المعنى الذي به ازداد النص وضوحاً على الظاهر ليس له صيغة في الكلام يدل عليه وضعاً بل يفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام انه هو الغرض للمتكلم من السوق"[7] كما يرد محمد اديب الصالح على من قال بندرة النصوص بداعي تطرق الاحتمالات اليها أن : "هؤلاء نظروا إلى اللفظ ، ولم يلتفتوا إلى القرائن الحالية أو المقالية ، مع أن هذه القرائن هي التي تؤدي في كثير من الأحيان إلى إبعاد الاحتمال عن اللفظ ، حتى تجعله نصاً"[8] ، كما ينقل لنا نجم الدين قادر

---

[1] ينظر : العدة في أصول الفقه : 58/1 .

[2] البقرة : 226 .

[3] العدة في أصول الفقه : 58/1 ، علماً ان متأخري الحنابلة يعرفون النص مثل تعريف الجمهور يقول علـــي بن عقيل الحنبلي ت 513هـــ ، فالنص ما بلغ من البيان غايته ، ينظر : الواضح في أصول الفقـــه : 33/1 ، ط1 ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1999م .

[4] أصول السرخسي : 164/1 ، وينظر : كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي ، كما صرح بأنه مما يطرقه الاحتمال صاحب كتاب ، شرح منار الأنوار في أصول الفقه : 100 .

[5] أصول الفقه الإسلامي : 309/1 .

[6] الاجتهاد في مورد النص ، نجم الدين قادر الخرنكي : 82 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيـــروت ، 1427-2006م .

[7] كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي : 73/1 .

[8] تفسير النصوص في الفقه الإسلامي : 211/1 .

الزنكي نصوصاً عن الإمام الجويني وابن القيم والقرافي تؤيد ما ذكره محمد أديب صالح فيقول هذا الذي ذكره هؤلاء الأئمة قد اثبتته الدراسات اللغوية الحديثة[1] إذ يقول تمام حسان : "المبنى الواحد المتعدد المعنى ومحتمل كل معنى مما نسب إليه وهو خارج السياق ، أما إذا تحقق المبنى بعلامة في السياق فإن العلامة لا تفيد الا معنى واحداً تحدده القرائن اللفظية والمعنوية والحالية"[2] .

كما ذكر نجم الدين قادر الزنكي من محددات المعنى التي تختص بذات النص بقوله : "من ارشادات السياق منع التأويل البعيد أو غير المراد ، ذلك ان النص له جانبان من المعنى :

أ- الجانب الوجودي :

الذي يشمل ما هو مسمى النص قطعاً ، وما هو مسماه ظناً ، وذلك كلفظ السارق ، فإن شموله لحقيقته التي هي (أخذ مال المملوك للغير المتقوم من حرز مثله خفية)[3] شمول قطعي يقيني ، وشموله للنباش والنشال شمول ظني من حيث الصيغة ، وكتردد لفظ القرء بين إفادة معنى الحيض والطهر ، وفي هذا الإطار الوجودي للمعنى يدور الاجتهاد ويقبل النص التأويل ، وقد ذكرنا كيف أن السياق بقرائنه يعين على التوصل إلى الفهم الصحيح الدقيق للنص .

ب- الجانب العدمي للنص :

وهو الجانب الذي لا يشمله النص ، وليس له علاقة به ، ذلك أن لكل كلمة حداً ومطلعاً من المعنى لا يتجاوزهما وهكذا الجملة المكونة من الكلمات لا تكون منطقية على ما ليس من مسماها . ولذلك فإن دلالة كل لفظ على ما لا يقوم لفظ الشارع إلا به ، وهو المطلع ، دلالة قطعية ، ضرورة أن لا يكون في كلام الشارع عبث ، كما أن كل لفظ يكون قطعي الدلالة على نفي ما لا يدل عليه البتة ، وإنما تأتي ظنية الدلالة في النص في إطار ما يدل عليه اللفظ أو له صلة به .

---

[1] ينظر : نظرية السياق دراسة أصولية ، نجم الدين قادر الزنكي : 142-145 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1427هـ-2006م .

[2] اللغة العربية معناها ومبناها ، تمام حسان : 165 ، ط3 ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1985م .

[3] ينظر : مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج ، محمد بن الخطيب الشربيني : 4/214-215 ، ط1 ، دار المعرفة ، بيروت ، 1418هـ-1997م .

لذلك لا يسع أحدا أن يتوسع في تأويل النص فوق طاقته الدلالية ولا أن يقصر بها عن معناه الأدنى"[1] .

ويقول ابو الطيب مولود السريري في أهمية محددات المعنى القرآني بأن : "الله تعالى قد بين أن هذا القرآن أنزل بلسان عربي ، وهذا أساس من الأسس التي يجب اخذها بعين الاعتبار في تفسيره أن المفسر المبين له هو النبي ﷺ ، وهذا أيضاً أساس لا يمكن أن يُتخطى بأي حال من الأحوال وهو مانع من اللعب بمعاني الألفاظ الشرعية ، وحد تنحجز به الأذهان عن الزيغ والانحراف عن جادة الصواب"[2] .

كما أضاف محدداً آخر للمعنى بقوله : "فالإجماع مثلاً معلوم عند كل من شَدَا طرفاً من العلوم الشرعية أن به تقييد كثير من النصوص الشرعية ، دلالاتها تحمل مدلولات ومضامين عامة لكنها به خصصت ، وقيدت ، ولذلك لو ترك الاعتداد به في تفسير تلك النصوص سيتغير ما كانت تُفَسَّر تلك النصوص به منذ فسرت أول مرة إلى اليوم ، والأمر الأخطر في ذلك أنها ستفقه على غير ما كانت تفقه عليه ، وهو ما سيؤدي إلى القول بآراء فقهية جديدة لم يقل بها أحد من علماء الأمة الإسلامية قط . وما يشغل العقول منها هي تلك الأقوال التي لها تأثير في تغيير فهم الناس لأمور اجتماعية وثقافية ، عدت لدى جمهور الأمة أمور ثابتة ، كل تغيير لها أو تبديل لأحكامها المعلومة لها خروج عن الشريعة الإسلامية وعصيان لأوامر الله تعالى ورسوله وانتحاء منتحى الضلالة[3] ... وإجماع علماء الأمة على معاني هذه النصوص وضبطهم لمدلولاتها ، وصرفهم للاحتمالات الظاهرة ، منها أمر مؤسس على علم ، وفقه شامل لتلك المواضيع والمسائل التي وردت فيها تلك النصوص ومعرفة تامة بمقاصد الشارع الحكيم"[4] .

وقد وجدنا أن نصوص القرآن تستعصي على اجتهادات نصر حامد أبو زيد وتنكره للنص الذي يسمى أيضا بالمحكم لغيره[5] كما أن المحكم هو جنس للنص والظاهر كما قاله

---

[1] نظرية السياق دراسة أصولية : 146 .

[2] القانون في تفسير النصوص ، أبو الطيب مولود السريري : 173 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1427هـ–2006م .

[3] مثلاً ما يجري في قوله تعالى :﴿أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيۡرِ أُوْلِي ٱلۡإِرۡبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ﴾ النور : محرم ربيع أول فلو أخذ بعموم الآية لدخل في الاباحة فيها كل من لا أرب له في النساء كائناً من كان وجواز ابراز النساء زينتهن له والفقهاء لم يقل احد منهم بذلك أي بالعموم ، ينظر : قانون تفسير النصوص : محرم ربيع ثان صفر .

[4] المصدر نفسه :

[5] ينظر : أصول الفقه الإسلامي ، ابراهيم سلقيني : 265 ، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية ، د.م ، 1426هـ–2005م .

الرازي[1] من هذه الآيات قوله تعالى :﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ ﴾[2] ، ويقول الطبري فيها مؤكداً لبعض المعاني التي ذكرت سابقاً حول كون النص قطعي الدلالة إما بذاته أو بالتفسير النبوي[3] : "وإن كان الله قد أحكم بيان ذلك إما في كتابه وإما على لسان رسوله"[4] ، ويقول الزمخشري : " (محكمات) أُحكِمَت عبارتها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه ، متشابهات مشتبهات محتملات (هن أم الكتاب) أي أصل الكتاب ، تحمل المتشابهات عليها وترد إليها"[5] .

كما يستدل الشاطبي بهذه الآية على قلة المتشابه وما يترتب على القول بكثرته فيقول : "النظر في مقدار الواقع منه : هل هو قليل ؟ ام كثير ؟ والثابت من ذلك القلة لا الكثرة لأمور :

أحدها : النص الصريح وذلك قوله تعالى : ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ ﴾[6] فقوله في المحكمات (هن ام الكتاب) يدل أنها المعظم … وقوله تعالى (وأخر متشابهات) إنما يراد بها القليل .

والثاني : أن المتشابه لو كان كثيراً لكان الالتباس والاشكال كثيراً وعند ذلك لا يطلق على القرآن أنه بيان وهدى كقوله تعالى : ﴿ هَـٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾[7].

والثالث : الاستقراء فإن المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة جرت له على قانون النظر واتسقت أحكامها ، وانتظمت أطرافها على وجه واحد كما قال تعالى : ﴿ كِتَـٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَـٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾[8] "[9] .

---

[1] ينظر : المحصول في علم الأصول : 231/1 .

[2] آل عمران : 7 .

[3] ينظر : أثر اللغة في اختلاف المجتهدين : 258 .

[4] جامع البيان في تأويل القرآن : 178/3 .

[5] الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل : 161 .

[6] آل عمران : 7 .

[7] آل عمران : 138 .

[8] هود : 1 .

[9] الموافقات في أصول الشريعة : 63/3-64 .

الشبهة الثانية : خلاف الأصوليين حول تخصيص النص بالمصلحة :

وتنتقض هذه الشبهة : "بأن الذي يخصص هذا العموم ليس هو المصلحة المجردة وإنما هي النصوص الكثيرة التي تشهد لجنس هذه المصلحة بالاعتبار"[1] ، فلا يعدو أن يكون الخلاف لفظياً كما يزيد هذه المسألة وضوحاً محمد أبو زهرة بقوله : "والمصلحة كما ترى لا تقف أمام نص قطعي ، السند فيه قطعي ، والدلالة فيه قطعية ، أما إذا كان الحكم ثابتاً بنص ظني في سنده أو في دلالته والمصلحة ثابتة ثبوتاً قطعياً لا مجال للشك فيه ، وهي من جنس المصالح التي أقرتها الشريعة وملائمة لها فإن المصلحة تخصص النص إن كان عاماً غير قطعي ، وترد خبر الآحاد ، إن عارضها ، لأنه يكون بين أيدينا دليلان أحدهما ظني ، والآخر قطعي ، ومن المقررات الفقهية أنه إذا تعارض ظني مع قطعي خصص الظني بالقطعي أو رد إن كان غير قابل للتخصيص"[2] .

الشبهة الثالثة : شبهة توظيف اللغة :

والتي تقول بأن معنى الإظهار للنص والدلالة المركزية تتداخل مع معنى التوقف والتعيين للنص (الدلالة الاصطلاحية) في صياغة مفهوم النص في التراث[3] ، يريد أن يرفع نصر حامد أبو زيد معنى التحديد والتعيين من الدلالة المركزية للفظ (النص) ، وينقض شبهته ما ورد في قول أبي العباس ثعلب يقول : "النص كشف وإظهار وكل مظهر منصوص[4] وكل تبيين وإظهار فهو نص"[5] .

وعلق عليه الاستاذ نهاد فليح العاني بقوله : "ولم يبتعد المعنى الاصطلاحي لكلمة نص عن المعنى المعجمي كثيراً"[6] .

ويقول محمد الأخضر الصبيحي في المفهوم اللغوي لكلمة (النص) وعلاقته بمفهوم النص في علم الأصول : "إن أكثر ما تدل عليه هذه الكلمة لغوياً ، هو الظهور والوضوح

---

(1) أصول الفقه الإسلامي : 89/2 .

(2) أصول الفقه ، محمد أبو زهرة : 274 ، دار الفكر العربي ، القاهرة . وينظر : المصالح المرسلة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي : 471-472 .

(3) ينظر : نقد الخطاب الديني : 123 ، والنص والسلطة والحقيقة : 150-151 .

(4) المنصوص ، المبين المعَّين وعلى الشيء نصا : عينه وحدده ، ينظر : المعجم الوسيط مادة (نص) : 926/2 .

(5) مجالس ثعلب : 90/1 نقلاً عن كتاب النص اللغوي بين السبب والمسبب .

(6) النص اللغوي بين السبب والمسبب ، نهاد فليح العاني : 21 ، ط1 ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، 2007م .

والاكتمال ، وهو المعنى تقريباً الذي انتقل به مفهوم النص إلى مجال علم الأصول إذ يعني ما لا يحتمل إلا معنى واحد أو ما لا يحتمل التأويل فما اختلف عن ذلك لا يعد نصاً"[1] .

الشبهة الرابعة :

خلاف الأشاعرة والمعتزلة حول ما هو نص وما هو ليس بنص تنقض بالآتي :

إن قول ابن المنير السني أن الختم مسند إلى الله نصاً[2] لا يراد بالنص هنا ما لا يحتمل إلا معنى واحداً بل هي من اطلاقات النص[3] ، لأن الآية احتملت ما ذهب إليه الزمخشري احتمالاً معتبراً فله وجه في العربية يحمل الآية على المجاز[4] ، والنص ما كان لفظة دليله أو حكمه قطعياً رغم ما يطرقه من الاحتمالات عند البعض ، فالمجاز والتأويل لا يدخلانه[5] كما ذكر ذلك الغزالي بأنه هو ما لا يتطرق إليه احتمالاً أصلاً لا عن قرب ولا عن بعد[6] ، علماً أن خلاف أهل السنة والمعتزلة ليس في مفهوم النص[7] بل في تطبيقه وحصراً في مجال العقائد ، وهو ما وظفه نصر حامد أبو زيد وخاطب به علماء أهل السنة القدماء والمعاصرين منهم[8] كما يمكن أن يجاب على مثاله هذا وغيره من أمثلة هو أن أهل السنة من الأشاعرة وغيرهم لا يعدون خلاف المعتزلة لهم خلافاً معتبراً ولا ما عدّه المعتزلة متشابهاً أنه من المتشابه يقول الشاطبي : إن من المتشابه ما لم يُصرِّ متشابهاً من حيث وضع اللغة ولكن

---

(1) مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه ، محمد الأخضر الصبيحي : 17 ، ط1 ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، 1429هـ-2008م .

(2) ينظر : الانتصاف بحاشية الكشاف : 42/1 .

(3) يقول الغزالي : "وخرج مفهومه (أي النص) عند المتأخرين عن دائرة الخصوص إلى العموم ليشمل جميع ما ورد عن صاحب الشريعة فهو نص" المستصفى من علم الأصول : 335/1 ، وينظر : أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي : 267 ، والوجيز في أصول الفقه : 340 ، والمباحث اللغوية وأثرها في أصول الفقه ، نشأت علي محمود : 265-266 ، ط1 ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، 1426هـ-2006م .

(4) ينظر : إعراب القرآن وبيانه ، محيي الدين درويش : 43/1 ، ط8 ، دار ابن كثير ، دمشق ، 1422هـ-2001م . والمجاز العقلي في القرآن علاقاته ودلالاته ، احمد محمد علي : 61 ، رسالة ماجستير ، كلية الآداب ، جامعة الموصل ، 1418هـ-1998م .

(5) ينظر : المستصفى من علم الأصول : 384/1 .

(6) المصدر نفسه : 48/2 .

(7) رأي المعتزلة ، ينظر : المعتمد في أصول الفقه : 294/1 ورأي الأشاعرة ، ينظر : المحصول في علم الأصول : 231/1 .

(8) ينظر : نقد الخطاب الديني : 125 .

الناظر قَصَّرَ في الاجتهاد أو زاغ عن طريق البيان اتباعاً للهوى ، فلا يصح أن ينسب الاشتباه إلى الأدلة وإنما ينسب إلى الناظرين التقصير أو الجهل بمواقع الأدلة كما أن الفِرَق الخارجة عن السنة حين لم تجمع بين أطراف الأدلة تشابهت عليها المآخذ فضلت وما ضلت إلا وهي غير معتبرة القول فيما ضلت فيه فخلافها لا يعد خلافاً[1] .

وبذلك فما احتج به نصر حامد أبو زيد على علماء الأمة بهذه الشبه في غير محله .

وهذه الشبه كانت أشبه بمقدمات تبريرية لتبني نصر حامد أبو زيد مفهوماً حداثياً للنص يمثل الشكل النهائي في نفي المفهوم الأصولي للنص فيقول : "النص في تعريفه المعاصر : سلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات تنتج معنى كلياً يحمل رسالة . وسواء كانت تلك العلامات علامات باللغة الطبيعية الألفاظ أم كانت علامات بلغات أخرى ، فإن انتظام العلامات في نسق يحمل رسالة يجعل منها نصاً"[2] ، ثم يفسر مفهوم النص الذي عرفه بالآتي : "ان القرآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني ويصبح مفهوماً يفقد صفة الثبات انه يتحرك وتتعدد دلالته"[3] ، وبتعبير أكثر اقتضاباً يقول : "فالنصوص ثابتة في المنطوق متحركة متغيرة في المفهوم"[4] ، ونجد أن هذه المفاهيم التي تشكلت عند نصر حامد أبو زيد هي تأثر بطروحات دي سوسير وهيدجر وغادامر بعد أن أدخل ما سماه تكييفاً لهذه المفاهيم لتتلاءم مع طبيعة الدرس الذي تناوله بالتحليل كما فعل مع هيرش[5] ، ومن هذه الطروحات قول دي سوسير : "إن اللغة شكل وليست جوهراً[6] "[7] ، وكذلك ما أخذه من هيدجر وغادامر حيث يقول نصر حامد أبو زيد معلقاً على إنجازهما : "أن

---

(1) ينظر : الموافقات في أصول الشريعة : 3/69-71 .

(2) النص والسلطة والحقيقة : 169 .

(3) نقد الخطاب الديني : 125-126 .

(4) المصدر نفسه : 119 .

(5) المصدر السابق : 220-221 .

(6) يقصد بقوله اللغة شكل أي صورة في الذهن للفظ ولمعناه في الخارج ، وليست جوهراً أي ليس الجانب المادي من هذا اللفظ سواء الصوت المسموع الملفوظ أو الشيء الخارجي (المعنى) الذي دل عليه هذا اللفظ أو هذا المنطوق أو هذه العلامة بل اللغة بحقيقتها هي تصور في الذهن أي الصورة السمعية للصوت مع الصورة الذهنية للمعنى الشيء الخارجي ، ينظر : علم اللغة العام : 84-88 ، 131-132 ، ومناهج علم اللغة ، بريجيته بارتشت : 110-112 ، 177-185 ، ترجمة : سعيد حسن بحيري ، ط1 ، مؤسسة المختار ، القاهرة ، 1425هـ-2004م ، والموسوعة الفلسفية العربية ، معن زيادة : 2/762-763 ، ط1 ، معهد الإنماء العربي ، د.م ، 1988م .

(7) مناهج علم اللغة : 105 .

ما أنجزه كل من هيدجر وغادامر بحق أنهما اسسا عملية الفهم ... وعملية الفهم متغيرة طبقاً لتغير الآفاق والتجارب . ولكن ثبات النص كشكل هو العامل الأساسي لجعل عمليـــة الفهـــم ممكنة"[1] .

أما ما ينطوي على المفهوم الحداثي للنص عند نصر حامد أبو زيـــد للـــنص ونفيـــه للمفهوم الأصولي للنص من خطورة هو الآتي :

1- نفيه يعني نفي الصفات الإلهية بكونها قابلة للتأويل وتعطيل الأحكام أيضاً بمعنى إيجـــاد نظام مفاهيمي جديد بعد أن أسقط حجر الزاوية الذي انبنت عليه جهود علماء الأصـــول وهو النص[2] .
2- إن النصوص القطعية وروداً ودلالة ينحصر عمل العقل في فهمها فـــي إدراك المعـــاني الدالة عليها واستيعابها وتمثلها وليس له من مدخل في البحث عن احتمالات في تعيـــين المراد الإلهي لأن البحث عن الاحتمالات في هذا النوع من النصوص من شأنه أن يؤدي إلى اعتبار أن يكون لجميع النصوص ظواهر وبواطن وهو مذهب كفيل بأن يهدر دلالة اللغة التي تواضع عليها الناس أصلاً ويتبع ذلك إهدار أغراض الوحي[3] .
3- نفيه يؤدي إلى التفرقة بين مقاصد الوحي وبين الأساليب التي تحقق تلـــك المقاصـــد لان المقاصد متضمنة لهذه الأساليب فإنها لا تتحقق إلا بتلك الأساليب المنصوص عليها ، ولما كانت بعض الأساليب منصوصاً عليها بالقطع فإن صرف الفهم عن المعنى الذي تحملـــه ضرورة يؤدي إلى تعطيل المقاصد من حيث كان الهدف تحقيقها[4] .
4- نفيه يعني نفي الإعجاز التشريعي للقرآن الذي يسميه محمـــود احمـــد الـــزين معجـــزة استمرارية صلاحية التشريع مع تقلب الأزمان[5] يقول سيد قطب : "فليس هو إعجاز اللفظ والتعبير وأسلوب الأداء وحده لكنه الإعجاز المطلق الذي يلمسه الخبراء في هـــذا وفـــي النظم والتشريعات والنفسيات وما إليها"[6] .

---

[1] إشكاليات القراءة وآليات التأويل : 42-43 .

[2] ينظر : نظرية النص : 144 .

[3] ينظر : الموافقات في أصول الشريعة : 290/2 ، 254/3 .

[4] ينظر : خلافة الإنسان بين الوحي والعقل : 107-108 .

[5] ينظر : القرآن إعجاز تشريعي متجـــدد ، محمـــود احمـــد الـــزين : 21 ، ط1 ، دار البحـــوث للدراســـات الإسلامية وإحياء التراث ، دبي ، 1425هـ-2004م .

[6] في ظلال القرآن : 151/11 .

المبحث الثاني
القول بأنسنة الإلهي وتاريخيته

تُعرّف الأنسنة بوصفها مصطلحاً نقدياً بأنها إضفاء الصفات الإنسانية على ما هو ليس بذلك ، أما مصطلح أنسنة الإله فيشير إلى نزع صفة التقديس عن المظاهر الميتافيزيقية [الغيبي وما وراء الطبيعة] للأشياء ، والتعامل مع الظواهر والأشياء والموجودات بوصفها أشياء فيزيقية [غير غيبية وطبيعية] لا تنتمي إلى الميتافيزيقية ، ويقود هذا التوجه إلى نتيجة مفادها : نزع صفة الخصوصية بين الخالق والمخلوق ، بحيث يمكن أن يمثل الإنسان موقع الإله في الحكم والتشريع ، ومن ثم التحكم بمصير الموجودات[1] .

أما التاريخية فتُعرّف : بأنها حركة ذات وظيفة حيوية في تحليل الظاهرة الأدبية[2] في عصرها ، واستخلاص المواقف النقدية منها ، فهي تعني بأن المعنى يتحدد من خلال حركة التاريخ والمجتمع[3] ، بمعنى جعل العقل حاضراً في التاريخ ينظمه على صعيد الوعي ويحركه على صعيد الممارسة[4] ، فالتاريخية مفهوم يعني دراسة التغير والتطور الذي يصيب

---

[1] نقلاً عن الموسوعة الامريكية والبريطانية عن كتاب الاسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية ، محمد سالم سعدالله : 313–314 ، اطروحة دكتوراه ، كلية الآداب ، جامعة الموصل ، 1423هـ–2002م .

[2] الأنسنة والتاريخية مصطلحات نقدية لتحليل الظاهرة الأدبية في النصوص الأدبية لكن نصر حامد أبو زيد لا يجد حرجاً في تطبيقها على النص القرآني وحجته انه نص لغوي فيقول : "إن دراسة النص [القرآن] من حيث كونه نصاً لغوياً ، أي من حيث بنائه وتركيبه ودلالته وعلاقته بالنصوص الأخرى في ثقافة معينة ، دراسة لا انتماء لها إلا لمجال الدراسات الأدبية في الوعي المعاصر" ويبين هدفه من دراسة مفهوم النص بالآتي : "وتستهدف هذه الدراسة تحقيق هدفين أولهما إعادة ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية بعد أن انفصلت عنها في الوعي الحديث والمعاصر" ، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 18 .

كما يقول نصر حامد أبو زيد في موطن آخر من كتبه : "إن النصوص الدينية نصوص أدبية بامتياز من حيث إنها تمارس تأثيرها على المتلقي من خلال عناصر أسلوبية وبنيوية ولغوية (شعرية) أو قصصية إلى حد كبير ثم يقول وتعامل علماء اللغة والبلاغة والمتكلمين مع القرآن في مناقشاتهم حول قضية الإعجاز انطلقت كلها من منطلق تحليل الخصائص الأسلوبية والبلاغية للقرآن ، أي من منطلق أدبي" ، الخطاب والتأويل : 234 .

وفي الحقيقة استدلال نصر حامد أبو زيد بعلماء اللغة والبلاغة والمتكلمين هو كلمة حق أريد بها باطل إذ أن علماء اللغة والبلاغة كانوا يركزون على موطن الجمال والإعجاز في القرآن كما أن المتكلمين احتجوا بأدلته المنطقية في دفع الشبه عنه لكنهم لم يتعرضوا إلى معاني القرآن بالتحريف والتبديل كما فعل نصر حامد أبو زيد .

[3] ينظر : معجم النقد الماركسي : 360 ، د.م ، د.م ، د.ت .

[4] ينظر : المسألة الثقافية في الوطن العربي ، محمد الجابري : 94 ، مركز دراسات الوحدة العربية .

البنى والمؤسسات والمفاهيم من خلال مرور الأزمان وتعاقب السنوات[1] . فالتاريخية ليست حصراً للمعنى في ظرفه التاريخي الأول بل هي جذب له إلى الحاضر ، وفي ظل هذا الفهم لمدلول التاريخية[2] والذي أخذه نصر حامد[3] عن غادامر ، يرى نصر حامد أبــو زيــد أن التاريخية كرؤية في التفسير والتحليل لا تقضي على خصوصية القرآن المطلقة مــن قيــود الزمان والمكان حيث يقول : "ولا يعني الإلحاح على تاريخية النصوص [القرآن] أدنى إشارة إلى عدم قدرتها على إعادة إنتاج دلالتها أو عجزها عن مخاطبة عصور تالية ، أو مجتمعات أخرى ، فالقراءة التي تتم في زمن تال في مجتمع آخر تقوم على آليتين متكاملتين : الإخفاء والكشف ، تخفي ما ليس جوهرياً بالنسبة لها ، وهو ما يشير عادة إلى الزمان والمكان إشارة لا تقبل التأويل ، وتكشف عن ما هو جوهري بالتأويل"[4] ، فإيمانه بجدوى التاريخيــة بهــذا المعنى بناه على إيمانه بتاريخية النص القرآني بمعنى زمنيته[5] .

ويؤدي هذا المفهوم للتاريخية إلى القضاء على قدسية النص القرآني وخصوصــيته ، والتي يمثلها في جوهرها تجاوز المعنى القرآني لحدود الزمان والمكان ، وتحريك وتبديل هذا المعنى بمعنى آخر حسب كل قراءة وتأويل ، وحسب معطيات كل عصر وهــذا يعنــي أن المعنى القرآني معنى نسبي لا يتجاوز حدود عصره الذي نزل به ، كما انه معنى غير مطلق قابل لأن يتغير بتغير القارئ والواقع ، وهذا الفهم لطبيعة النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد الذي ينص على أنه لا توجد عناصر جوهرية ثابتة في النص القرآني[6] ، سيقضي على صفته الإلهية المطلقة التي يتميز بها عن غيره من النصوص والشرائع وبذلك نجد أن نصر حامد أبو زيد وفقاً لإيمانه بهذا المفهوم للتاريخية ولإيمانه بقابلية ما هو إلهي علــى الأنســنة يسقط هذين المفهومين كآليتين من آليات الفهم والتفسير على النص القرآني والبيان النبوي له :

---

(1) ينظر : تاريخية الفكر العربي الإسلامي : 23 .

(2) فالتاريخية لدى كثير من الإسلاميين هي ربط المعاني بتاريخ بعينه فقط وليست رؤية في التفسير والتحليــل تحاول التوفيق بين الماضي والحاضر . ينظر : التفسير الماركسي للإسلام : 61 .

(3) ينظر : إشكاليات القراءة وآليات التأويل : 42 .

(4) نقد الخطاب الديني : 118 .

(5) المصدر نفسه : 206 .

(6) المصدر السابق : 118 .

أولاً : أنسنة النص القرآني وتاريخيته :

حيث يقول نصر حامد أبو زيد في ذلك : "القرآن نص مقدس من ناحية منطوقة لكنه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغير أي من جهة الإنسان ويتحول إلى نص إنساني (يتأنسن)"(1) ، كما يقول في النص القرآني وآياته : "فهي بالضرورة نصوص تاريخية"(2) .

ثانياً : أنسنة الفهم النبوي للنص القرآني :

يقول نصر حامد أبو زيد في هذا المعنى : "النص منذ لحظة نزوله الأولى ، أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي تحول من كونه نصاً إلهياً وصار فهماً نصاً إنسانياً لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل ، إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري ، ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية(3) للنص على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية ، إن مثل هذا الزعم يؤدي إلى نوع من الشرك ، من حيث إنه يطابق بين المطلق والنسبي وبين الثابت والمتغير حين يطابق بين القصد الإلهي والفهم الإنساني لهذا القصد ، ولو كان فهم الرسول إنه زعم يؤدي إلى تأليه النبي أو إلى تقديسه ، بإخفاء كونه بشراً والتركيز على حقيقة كونه نبياً"(4) .

أما الأسس التي بنى نصر حامد أبو زيد رؤيته التاريخية للنص القرآني عليها فهي :

أولاً : نظرية دي سوسير اللغوية(5) :

نجد نصر حامد أبو زيد يعلل تاريخية النص القرآني بقوله : "إذا كانت النصوص الأدبية نصوصاً بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة هي فترة تشكلها وإنتاجها فهي بالضرورة نصوص تاريخية"(6) ، ثم يبين تأثره بسوسير فيقول : "وليس معنى القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكل النصوص ، ذلك أن اللغة – الإطار المرجعي للتفسير والتأويل ليست ساكنة ثابتة بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع .

---

(1) نقد الخطاب الديني : 126 .

(2) المصدر نفسه : 206 .

(3) الدلالة الذاتية : هي العلاقة المباشرة بين الاسم الذي وضع له وبين ما يدل عليه من شخص وشيء ، ينظر : معجم علوم العربية : 219 .

(4) نقد الخطاب الديني : 126 .

(5) يبين دي سوسير تاريخية اللغة من خلال قابليتها للتغير فيقول : "فاللغة لم تعد حرة ، لأن الزمن يسمح للقوى الاجتماعية العاملة في اللغة ان تعمل عملها ... إن مبدأ استمرارية الزمن ينطوي بالضرورة على التغيير على درجات مختلفة من التغيير في العلاقة بين المدلول [المعنى – الفكرة] والدال [اللفظ – الصوت]" ، علم اللغة العام : 97 . وينظر : مناهج علم اللغة : 104–105 .

(6) نقد الخطاب الديني : 206 .

وإذا كانت النصوص تساهم في تطوير اللغة والثقافة . من جانب أنها تمثل الكلام في النموذج السويسري[(1)] ، فإن تطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز"[(2)] .

ثانياً : مقولة خلق القرآن :

من الأسس التي بني عليها القول بتاريخية النص القرآني هي مقولة خلق القرآن وتبنيه لها فيقول موضحاً ذلك : "إذا كان الكلام الإلهي فعلاً[(3)] [أي مخلوقاً] فانه ظاهره تاريخية ، لأن الأفعال الإلهية أفعال في العالم المخلوق المحدث أي التاريخي والقرآن كذلك ظاهره تاريخية من حيث إنه واحد من تجليات الكلام الإلهي"[(4)] .

أما الأساس الذي بنى عليه القول بالأنسنة :

هو عبارة عن مغالطة[(5)] فكرية إذ يقول : "النص منذ لحظة نزوله أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي تحول من كونه نصاً إلهياً وصار فهماً إنسانياً"[(6)] ، فكونه عربياً لا يعني عدم انتمائه لمصدره الإلهي حتى في آليات الفهم فهو يحاول قطع الصلة ما بين القرآن ومصدره الإلهي وتركه لانفراد العقل به يفهمه كيفما يشاء ويشتهي دون اعتبار لخصوصيته الإلهية وإنما بالنظر فقط إلى طبيعة اللغة التي نزل بها ، فنجد هنا جمال البنا يعلق على قول نصر حامد أبو زيد بقوله : "إن القرآن لم يتحول ابداً ، ولكن الذي يتحول ويتغير هو فهم الناس له وتفسيرهم له ، وتفسيره وتأويله شيء ، والنص نفسه شيء آخر"[(7)] .

---

(1) يقول سوسير : "اللغة ضرورة إذا أريد للكلام أن يكون مفهومه يحقق الغاية المتوخاة منه ، ثم إن الكلام صورة لتثبيت أركان اللغة ... فاللغة لا تستقر في الدماغ إلا بعد عدد لا يحصى من الخبرات ، وأخيراً يكون الكلام [النصوص] هو السبب في تطور اللغة ، فالانطباعات التي نحصل عليها من الإصغاء إلى الآخرين تتجمع فتؤدي إلى تحوير السلوك اللغوي وحصيلته ، ولكن اعتماد أحدهما على الآخر لا يمنع من كونهما شيئين متميزين تماماً ، اللغة موجودة على هيئة ذخيرة من الانطباعات مخزونة في دماغ كل فرد من أفراد المجتمع معين ... فاللغة لها وجود في كل فرد ، ومع ذلك فهي موجودة عند المجموع ، وهي لا تتأثر برغبة الأفراد الذين تخزن عندهم" ، علم اللغة العام : 37–38 . وتوطئة في علم اللغة : 51–53 .

(2) نقد الخطاب الديني : 206–207 . وينظر : التفكير في زمن التكفير : 215–217 .

(3) الكلام لدى المعتزلة ليس صفة من صفات الذات بما في ذلك القرآن . ينظر : في علم الكلام ، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين ، احمد محمود صبحي : 126 ، ط4 ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، د.م ، 1982م .

(4) النص والسلطة والحقيقة : 75 . وينظر : التفكير في زمن التكفير : 205 .

(5) مغالطة : أي قياس فاسد ، ينظر : التعريفات ، علي بن محمد الجرجاني : 123 ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، د.ت .

(6) نقد الخطاب الديني : 126 .

(7) تفسير القرآن الكريم بين القدامى والمحدثين ، جمال البنا : 241 ، ط1 ، دار الشروق ، القاهرة : 2008م .

كما دحض هذه المغالطة محمد عمارة بقوله : "ولست أدري ولعل الدكتور نصر حامد وحده دون الناس جميعاً هو الذي يدري لماذا يصبح القرآن منذ لحظة تفاعله مع العقل البشري وظهور معانيه متلبسة في الألفاظ العربية ، نصاً إنسانياً لا نصاً إلهياً ؟! . وهل قياساً على هذا المنطق الذي اخترعه نصر لا تصبح قصيدة الشعر ، عند إنشادنا لها ، وبعد نظمها في لغتنا العربية ، منسوبة للشاعر الذي نظمها ؟! وهل انقطعت نسبة كتب الدكتور نصر إليه ، بعد صياغتها العربية وقراءتنا لها وتفاعل عقلنا معها ؟! أم أن انفصال النص عن قائله ، منذ لحظة بروزه في اللغة والقراءة له أمر خاص بقول الله ، سبحانه وتعالى في القرآن الكريم ؟!"[1] .

ويمكن أن يُردَّ على نصر حامد أبو زيد ضمن المحاور الآتية :

المحور الأول :

قابلية الإلهي للأنسنة بشطريه النص القرآني والفهم النبوي :

إن إشكالية تأنسن النص القرآني بالمعنى الذي يخرجه عن طابعه الدلالي الإلهي ، يصح لو أخرجنا النبي ﷺ من دائرة التبليغ وأدخلناه في دائرة البشر العاديين المتلقين للنص وهذا ما ينفيه القرآن ... فمهمة الرسول ﷺ تبليغ النص القرآني ثم الشروع في عملية البيان له ، وأن الهدف الأساس حتى من النص هو غرض البيان الكاشف لسبل الهداية على تنوعها يقول تعالى : ﴿ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾[2] .

أما بشرية الرسول ﷺ هنا واجبة لتتلاءم ونظام السنن الكونية ، فلا يمكن أن تؤتي عملية الهداية أكلها من خلال جنس آخر لا يمت لبني الإنسان بصلة مفهومة ومحسوسة وقادرة على التفاعل معه يقول تعالى : ﴿ وَقَالُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ۖ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ ۝٨ وَلَوْ جَعَلْنَـٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَـٰهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ ﴾[3] فإنسانية النبي ﷺ لا تمنع من إدراك الدلالة الذاتية للنص لكونها لا تعمل بمعزل عن مصدر النص ومبدعه تعالى[4] .

---

(1) التفسير الماركسي للإسلام : 66 ، وبمعنى هذا الرد أيضاً ، ينظر : الماركسلامية والقرآن ، محمد صياح المعراوي : 354 ، ط1 ، د.م ، دمشق ، 1421هـ .

(2) النحل : 64 .

(3) الأنعام : 8-9 .

(4) ينظر : حرب المصطلحات ، حسين درويش العادلي : 61-62 ، ط2 ، دار المرتضى ، بغداد ، 2006م .

المحور الثاني :

قوله بتاريخية المعنى القرآني الرامي إلى عدم تثبيت المعاني القرآنية والعمل على تحريكها وتغييرها[1] إذ أن التاريخية عند نصر حامد أبو زيد لا تعني زمنيته كما يدعي ولا تعني إنكاراً لألوهيته بل تعني أن القرآن نزل في التاريخ وهو يتفاعل معه تفاعلاً حراً كما يقول هو ذلك وفقاً لإيمانه برؤية المعتزلة لخلق القرآن ولاعتقاده بالصحة المطلقة لنظرية دي سوسير القائلة بتاريخية اللغة[2] ، ويمكن الإجابة عليهما بالآتي :

أولاً : توظيفه لقضية خلق القرآن وترد من وجهين :

أ- إن القائلين بخلق القرآن من المعتزلة لم يذهبوا إلى ما ذهب إليه نصر حامد أبو زيد من القول بتغيير المعاني القرآنية وعدم ثباتها بل نصوا على ثبات المعاني القرآنية من خلال تعريفهم للنص بوضع شروط ثلاثة له :

1- أن يكون لفظاً .

2- أن لا يتناول إلا ما هو نص فيه وإن كان نصاً في عين واحدة وجب أن لا يتناول ما سواها .

3- أن تكون إفادته ظاهره غير محتملة[3] .

فعبارة أن لا يتناول إلا ما هو نص فيه وكون إفادته ظاهرة غير محتملة بهذا المعنى عرفه أبو الحسين البصري ايضاً[4] .

فتعريف المعتزلة للنص يدل على ثبات المعاني القرآنية وما دلت عليه من أحكام وعدم قابليتها للتغيير والتبديل من خلال التأويل الذي يدعو له نصر حامد أبو زيد وفقاً لإيمانه بتاريخية النص القرآني .

ب- قوله بتاريخية النص القرآني تتنافى مع خلود المعاني القرآنية كما يقول الدكتور محمد عمارة : "بمعنى الحفظ الإلهي لهذا القرآن ... فالقرآن ألفاظ ونظم ودلالات ولن تكون هناك قيمة فكرية إذا وقف الحفظ عند حدود الألفاظ مع إهدار المعاني وتجاوزها فعندما يقول

---

[1] ينظر : نقد الخطاب الديني : 206-207 .

[2] ينظر : النص والسلطة والحقيقة : 79-89 .

[3] ينظر : المعتمد في أصول الفقه : 295/1 .

[4] ينظر : المصدر نفسه .

تعالى : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾[1] فإنه يشرع لخلود القــرآن ألفاظــاً ونظمــاً ودلالات لتظل ثوابت العقيدة والشريعة خالدة"[2] .

ويعلل الدكتور احمد الريسوني التشريع بمعان ثابتة بقوله : "في الحياة البشرية جوانب وصفات لا تتغير أولا تتغير إلا تغيرات شكلية ، وتبقى في جوهرها ثابتة ، فهذه جوانــب لا تنكر ، ولإجلها كان لابد من ثوابت تشريعية ايضاً"[3] .

ثانياً : تبنيه لنظرية دي سوسير القائلة بتاريخية اللغة وترد بالآتي :

يقول صالح الرقب متسائلاً عن تبنيه هذه النظرية : "يمكن أن يقال هل نفى العلم بشكل قطعي وجود حقائق عينية لتلك الالفاظ حتى نعقب عليها ونعتبرها ألفاظاً لا حقائق لها ، وذات وجود ذهني[4] فقط ؟ "[5] .

ولهذا التساؤل جواب لدى طارق حليم إذ يقول في هذا المعنى : للغة غرضها الأساسي وهو أن تشير إلى موجودات فعلية تعاين بالحس لتكون مدلولاتها صادقة[6] .

ويذكر طه جابر العلواني مفارقة لغة القرآن لغيرها والتي ترى ان فهم القــرآن وفقــاً لهذه النظرية تكلف وتعسف يقول : هناك فارق كبير بين اللغة حين يستعملها الخــالق عــن استعمال الخلق ، فاللغة حين يحملها الله تعالى خطابه لخلقه تأخذ صفات أخرى تتجاوز صفاتها وهي متداولة بين البشر ... فالقرآن له قدرة على اســتيعاب حاجــات العصــور المتعاقبــة وتجاوزها إلى ما بعدها[7] .

---

(1) الحجر : 9 .

(2) التفسير الماركسي للإسلام : 61 .

(3) الاجتهاد ، النص ، الواقع ، المصلحة ، احمد الريسوني ومحمد جمال الباروت : 68 ، ط1 ، دار الفكــر ، دمشق ، 1422هــ–2002م .

(4) ذلك أن نظرية دي سوسير تنص على أن العلاقة بين الدال والمدلول ليست علاقة مباشــرة بــل محكومــة بالوجود الذهني أي التصور الثقافي للجماعة لطبيعة هذه العلاقة ما بــين الــدال اللفــظ والمــدلول المعنــى الخارجي أي ان اللغة لا تشير إلى الحقائق في العالم الخارجي بشكل مباشر بــل محكومــة بــأفق المفــاهيم والتصورات ، ينظر : علم اللغة العام : 84–89 ، 132 .

(5) العولمة : 30 ، بحث منشور في مجلة الفسطاط التاريخية ، نقلاً عن شبكة الانترنيت :
www.fustat.com/books/alawlam.pdf.

(6) ينظر : مقال بقلم طارق حليم : 24 ، مجلة البيان ، العدد العاشر ، 1408هــ–1988م ، نقلاً عــن شــبكة الانترنيت :
http//www.albayan-magazine.com

(7) ينظر : مناهج التجديد ، طــه جــابر العلــواني وآخــرون : 132–133 ، ط1 ، دار الفكــر ، دمشــق : 1421هــ–2000م .

إن لهذه المقولة بوصفها آلية في الفهم والتفسير جملة مخاطر ، اما المخاطر التي تحف مقولة أنسنة الإلهي فهي ما يأتي :

1- تعني الأنسنة أن النص الحقيقي الفاعل إنسانياً وتاريخياً إنما هو النص التأويلي لا النص التنزيلي . فما دام النص التنزيلي ميتافيزيقيا وفق هذه الرؤية حيث لا حضور ولا فاعلية له على مسرح الوجود الإنساني ، عندها فلا مصداق له بالضرورة علـــى أرض الواقـــع والنص الحقيقي العامل هو التأويل[1] .

2- إن الأنسنة تعني أن النص إنجاز إنساني دلالة ومضموناً وإن احتفظ نصر حامد أبو زيد بتأكيد الهيئة على مستوى المنطوق[2] . فهذا التأكيد لا جاهزية له في الوعي والواقـــع ، والجاهزية هنا للدلالة النصية للنص المنتجة إنسانياً[3] .

3- إن استنتاج مفهوم الأنسنة ينفي بالمطلق دور النبوة ، فما ضرورة النبي والرسول إذا كان النص الإلهي الملقى إليه والمأمور بتبليغه قد تأول إنسانياً بمعنى أنه نتاج أرضـــي بعـــد لحظة تعقله الإنساني ؟! وهل أن مهمة الرسول إيصال النص بوصفه نصاً لغوياً خاماً إلى الناس فقط ، ثم إذا ما حاول الإيضاح الدلالي للنص طرح فهماً ووعياً وتعقـــلاً إنســـانياً صرفاً للنص الذي بلغه بعيداً عن مراد النص التنزيلي[4] ؟!!

وأما المخاطر التي تحف بمقولة تاريخية النص وفقاً لفهم نصر حامد أبـــو زيـــد لهـــا فهي :

1- تُصـــادم قولـــه تعـــالى ﴿ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا ﴾[5] فلا عبرة بهذه الآية اذا تبدلت الاحكام وتغيرت وفقاً لكل قراءة وتأويل[6] .

2- تعني وقتية الأحكام وعدم صلاحيتها لكل زمان ومكان .

3- القول بقابلية المعنى القرآني على التبدل والتغير مصادمة[7] لقوله تعالى : ﴿ إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾[8] .

---

[1] ينظر : حرب المصطلحات : 57 .

[2] ينظر : نقد الخطاب الديني : 119 .

[3] ينظر : حرب المصطلحات : 57 .

[4] المصدر نفسه : 61 .

[5] المائدة : جزء من آية : 3 .

[6] ينظر : حرب المصطلحات : 101 .

[7] ينظر : التفسير الماركسي للإسلام : 62 ، 64 .

[8] الحجر : 9 .

4- تحكيم العقل بالمدلول القرآني بغرض ما يمليه على النص القرآني من معان ودلالات ودون النظر إلى احتمالية الخطأ لديه تعني إضفاء للقدسية على نشاطه التأويلي[1] .

5- تعني إنقطاع الصلة ما بين الحضور الإلهي الماثل بالتنزيل القرآني وبين الواقع الإنساني واستبدال الحضور الإنساني به على صعيد التأويل فالنص لا قيمة له إلا باستنطاق الإنسان له[2] .

6- نزع صفة الألوهية عن النص القرآني التي من أهم خصائصها تجاوز حدود وقيود الزمان والمكان ، فإذا كان تاريخياً في دلالته فهو خال من صفة المطلق التي يتميز بها الإلهي عن البشري النسبي والمحدود فهذه الدعوة تعمل على أقلمته وتوطينه أو إضفاء صفة قومية علية[3] .

7- علمنة الإسلام بدعوة تاريخية الأحكام والقول بأن ما جاء به القرآن من احكام وتشريعات فهو تاريخي أي أنه كان صالحاً لتاريخ نزول هذه الأحكام ثم نسخ التطور التاريخي هذه الصلاحية[4] .

---

(1) ينظر : حرب المصطلحات : 102 .

(2) المصدر نفسه : 88 ، 91 ، وينظر : التفسير الماركسي للإسلام : 70 .

(3) ينظر : مناهج التجديد : 135 .

(4) ينظر : الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية ، محمد عمارة : 60 ، ط1 ، الشروق ، القاهرة ، 1423هـ-2003م .

المبحث الثالث
إهمال التفسير بالمأثور

عُرِّف التفسير بالمأثور من حيث الاصطلاح تعريفان :

الأول : ما ذكره محمد حسين الذهبي بقوله : "ما نقل عن الرسول وما نقل عن صحابته وما نقل عن التابعين من كل ما هو بيان وتوضيح لمراد الله تعالى من نصوص كتابه الكريم"[1] وقريب من هذا التعريف ما ذكره صلاح عبد الفتاح الخالدي إذ يقول : "فالمأثور يقوم على الرواية والنقل ، ويطلق على ما ورثه الخلف عن السلف من علم وحديث وروايات وغير ذلك وغالب إطلاقه على الحديث والروايات"[2] .

الثاني : ما ذكره محمد عبد العظيم الزرقاني في تعريف التفسير بالمأثور وإدخال تفسير القرآن بالقرآن في حدِّه فيقول : "وهو ما جاء في القرآن أو السنة أو كلام الصحابة بياناً لمراد الله من كتابه"[3] ، واستبعد ما ينقل عن التابعين في تعريفه للخلاف حول قبول مروياتهم فقال : "أما ما ينقل عن التابعين ففيه خلاف بين العلماء : منهم من اعتبره من المأثور لأنهم تلقوه من الصحابة غالباً . ومنهم من قال : إنه من التفسير بالرأي"[4] ، وعلل محمد حسين الذهبي إدخال المنقول عن التابعين في تعريفه للتفسير بالمأثور بقوله "وإنما أدرجنا في التفسير المأثور ما روي عن التابعين ، وإن كان فيه خلاف : هل هو من قبيل المأثور أو من قبيل الرأي ؟ لأنا وجدنا كتب التفسير تروى

---

(1) بحوث في علوم التفسير والفقه والدعوة ، محمد حسين الذهبي : 403 ، دار الحديث ، القاهرة ، 1426هـ-2005م .

(2) تعريف الدارسين بمناهج المفسرين : 199 .

(3) مناهل العرفان في علوم القرآن : 340/1 . وينظر : التفسير ، محسن عبد الحميد وقحطان عبد الرحمن الدوري : 18 ، ط1 ، دار المعرفة ، بغداد ، 1980م ، والجداول الجامعة في العلوم النافعة (علوم القرآن) ، جاسم بن محمد بن المهلهل ونخبة من طلبة العلم : 147 ، ط3 ، مؤسسة الكلمة ، الكويت ، 1417هـ-1997م .

هناك من افرد تفسير السنة للقرآن عن التفسير بالمأثور في كتابته لموضوعيهما وجعلهما منفصلين ولم يذكرهما تحت عنوان التفسير النقلي مثلاً كما فعل غيره حتى لا يفهم من ذلك انهما متغايران ومتمايزان وهذا التصنيف بهذا الشكل لعبد القهار داود عبد الله في كتابه دراسات في التفسير والمفسرون ، ينظر : ص:88 وص:95 ، مطبعة اسعد ، بغداد ، 1987 ، وينظر : منهجية الدكتور محسن عبد الحميد في كتابه دراسات في أصول التفسير ، ص:101 وما بعدها حيث ادرج تفسير السنة للقرآن تحت مظلة التفسير النقلي والله اعلم بالصواب .

(4) مناهل العرفان في علوم القرآن : 341/1 .

ما نقل عن التابعين بجوار ما نقل عن النبي ﷺ وما نقل عن أصـــحابه رضـــوان الله عليهم"[1] .

كما ذكر محمد حسين الذهبي كلاماً مشابهاً لتعريف الزرقاني في إدخاله تفسير القرآن بالقرآن في حد التفسير بالمأثور في كتاب آخر فيقول "يشمل التفسير بالمأثور : ما جاء فـــي القرآن نفسه من البيان والتفصيل لبعض آياته ، وما نقل عن الرسول ﷺ ، وما نقـــل عـــن الصحابة رضوان الله عليهم ، وما نقل عن التابعين ، من كل ما هو بيان وتوضيح لمراد الله من نصوص كتابه"[2] .

واعترض صلاح عبد الفتاح الخالدي بقوله : "وقد ادرج الذهبي تفسير القرآن بالقرآن ضمن التفسير بالمأثور ، وقد سبق أن سجلنا تحفظنا على ذلك ورفضنا له ، لأن القرآن كلام الله ، وليس كلام بشر ، وليس خاضعاً لمقاييس نقل الروايات وتمحيص الأقوال والأخبـــار ، فهو ثابت يقيناً لا يحتاج إلى تمحيص وتدقيق وتخريج ! أما كلام البشر فيحتاج إلى تحقيـــق وتخريج وتمحيص ، سواء كان كلام صحابة أم تابعين ، أو حتى حديث رسول الله ﷺ .

إن التفسير بالمأثور الذي يتحقق فيه معنى المأثور في اللغة والاصطلاح هو ما روي عن الرسول ﷺ ، والصحابة ، أو التابعين ، من روايات نقلية مروية في تفسير القرآن .

واسمه الآخر يؤكد هذا المفهوم ، وهو التفسير النقلي ، الذي يقوم على نقل الأقـــوال والروايات عن السلف في تفسير القرآن"[3] .

ولكن تعريف الذهبي السابق للتفسير بالمأثور يوحي بأنه أراد بكلامه هو ذكر أهميـــة تفسير القرآن بالقرآن والذي اعتبره صلاح عبد الفتاح الخالدي نفسه الضابط الأول الأساسي للتفسير بالمأثور[4].

وأما أهمية التفسير بالمأثور فيقول الدكتور محسن عبد الحميد في جانب تفسير الســـنة للقرآن : من المعلوم بالضرورة عند محققي علماء الأمة أن السنة النبوية تفسر القرآن فهـــي تشرح معاني بعض آياته وتبين إجمال آيات أخرى ، وتقيد المطلق منها ، وتخصص العـــام وتنسخ آيات معينة ، وقد اثبت القرآن هذا بأوضح بيـــان حيـــث يقـــول تبـــارك وتعـــالى :

---

[1] بحوث في علوم التفسير والفقه والدعوة : 403 .

[2] التفسير والمفسرون : 152/1 .

[3] تعريف الدارسين بمناهج المفسرين : 200 .

[4] ينظر : المصدر نفسه : 209 .

﴿ وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِي ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ ﴾[1] [2]
ثم يورد كلاماً للطبري نصه : "فقد تبين ببيان الله جل ذكره أن مما أنزل الله من القرآن على نبيه ما لا يوصل إلى علم تأويله إلا ببيان الرسول ﷺ وذلك تأويل جميع ما فيه من وجوه أمره ونهيه وندبه وارشاده وصنوف نهيه ، ووظائف حقوقه وحدوده ، ومبالغ فرائضه ، ومقادير اللازم بعض خلقه لبعض وما أشبه ذلك من أحكام آيه التي لم يدرك علمها إلا ببيان رسول الله ﷺ له بتأويله بنص منه أو بدلالة قد نصها دال امته على تأويله"[3] .

ويرد دكتور محسن عبد الحميد على شبهة خطيرة في هذا الباب بقوله : "ويعتقد من لا علم له بأصول الإسلام أن التفسير المأثور عن الرسول ﷺ قليل ويقصد أقواله ، ولا يعلم أن أفعاله فيها تفسير لكثير من آيات القرآن . والأصوليون متفقون على أن كل فعل للرسول ﷺ اقترن به دليل دل على انه قصد به بيان خطاب سابق فانه قائم مقام قوله في بيان المجمل وتخصيص العموم وتقييد المطلق من الكتاب[4] ، مثال ذلك قوله تعالى : ﴿فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا ﴾[5] فقد بين الرسول بان قطع يد السارق من الكوع بفعله"[6] .

ويذكر الشاطبي أهمية التفسير بالمأثور عن الصحابة رضوان الله عليهم بقوله : "وأما بيان الصحابة فإن اجمعوا على ما بينوه فلا إشكال في صحته أيضاً ، كما اجمعوا على الغسل من التقاء الختانيين المُبَيِّن لقوله تعالى : ﴿وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْ ﴾[7] وإن لم يجمعوا عليه فهل يكون بيانهم حجة أم لا ؟ هذا فيه نظر وتفصيل ، ولكنهم يترجح الاعتماد عليهم في البيان ، من وجهين :

أحدهما : معرفتهم باللسان العربي ، فانهم عرب فصحاء ، لم تتغير ألسنتهم ولم تنزل عن رتبتها العليا فصاحتهم ، فهم أعرف في فهم الكتاب والسنة من غيرهم فإذا جاء عنهم قول أو فعل واقع موقع البيان صح اعتماده من هذه الجهة .

---

(1) النحل : 64 .
(2) ينظر : دراسات في أصول التفسير : 101 .
(3) جامع البيان في تأويل القرآن : 25/1 ، وينظر : دراسات في أصول التفسير : 101 .
(4) ينظر : أصول الفقه الإسلامي : 459/1 .
(5) المائدة : 38 .
(6) دراسات في أصول التفسير : 103 .
(7) المائدة : 6 .

والثاني : مباشرتهم للوقائع والنوازل ، وتنزيل الوحي بالكتاب والسنة ، فهم أقعد في فهم القرائن الحالية وأعرف بأسباب التنزيل ، ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك ، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب .

فمتى جاء عنهم تقييد بعض المطلقات ، أو تخصيص بعض العمومات ، فالعمل عليه صواب وهذا إن لم ينقل عن أحد منهم خلاف في المسألة ، فإن خالف بعضهم فالمسألة اجتهادية"[1] .

وذكر الزركشي أهمية ما نقل عن التابعين وبأن عمل المفسرين على الأخذ عنهم وعلل ذلك بان غالب اقوالهم تلقوها من الصحابة[2] .

وعلق محمد حسين الذهبي على موقف المفسرين هذا بقوله : "والذي تميل إليه النفس في هذه المسألة هو : أن قول التابعي في التفسير يجب عدم الأخذ به إلا إذا كان مما لا مجال للرأي فيه ، فإنه يؤخذ به حينئذ عند عدم الريبة ، فإن ارتبنا فيه بأن كان يأخذ عن أهل الكتاب فلنا أن نترك قوله ولا نعتمد عليه ، أما إذا اجمع التابعون على رأي فإنه يجب علينا أن نأخذ به ولا نتعداه إلى غيره"[3] .

ورأي محمد حسين الذهبي لا يقلل من أهمية ما ورد عن التابعين وإنما هو دعوة للتحري والتحوط في الأخذ عنهم وهو عين موقف الزركشي ويدل على ذلك تفسير الزركشي لأحد روايتي أحمد في الأخذ عن التابعين القائلة بالمنع إذ يقول : "ولعل اختلاف الرواية عن أحمد إنما هو فيما كان من اقوالهم وآرائهم"[4] .

وتتضح هذه الأهمية أكثر من خلال القواعد التي نظّرَ لها العلماء في التفسير والترجيح بين الأوجه المختلفة ومنها :

- إذا عُرِفَ التفسير من جهة النبي ﷺ فلا حاجة إلى قول من بعده[5] ، وذلك إذا ثبت الحديث وكان نصاً في تفسير الآية[6] ، يقول ابن تيمية في هذه القاعدة : وهذه هي الطريقة الصحيحة خلافاً لاهل البدع ، فإن طريقتهم هي تفسير الفاظ الكتاب والسنة

---

[1] الموافقات في أصول الشريعة : 251/3 .

[2] ينظر : البرهان في علوم القرآن : 336 .

[3] بحوث في علوم التفسير والفقه والدعوة : 399 .

[4] البرهان في علوم القرآن : 336 .

[5] ينظر : قواعد التفسير ، خالد بن عثمان السبت : 149/1 ، ط1 ، دار ابن عفان ، القاهرة ، 1421هـ-2000م .

[6] ينظر : قواعد الترجيح عند المفسرين ، حسين بن علي الحربي : 191/1 ، ط1 ، دار القاسم ، الرياض ، 1417هـ-1996م .

برأيهم ، وبما فهموه وتأولوه من اللغة والإعراض عن بيان الله ورسوله ﷺ ، فهم يعتمدون على العقل واللغة والأدب[1] .

2- قول الصحابي مقدم على غيره في التفسير[2] .

3- فهم السلف للقرآن حجة يحتكم إليه لا عليه[3] ، وهي القاعدة التي نص عليها حسين بن علي الحربي أيضاً وعلق عليها بقوله : "هذه القاعدة تَرُدُّ تفاسير أصحاب الأهواء والبدع الذين خالفوا تفاسير الصحابة وتابعيهم بإحسان ، فحملوا القرآن على معان اعتقدوها ، وليس لهم سلف من الصحابة والتابعين ولا من أئمة المسلمين لا في رأيهم ولا في تفسيرهم ، وترجح فهم وتفاسير السلف على فهم وتفاسير أولئك القوم وبالجملة فأقوال السلف هي المعتمدة دون أقوال من خالفهم من أصحاب الأهواء والبدع"[4] .

ومع أهمية التفسير بالمأثور نجد من الحداثيين كنصر حامد أبو زيد يعمدون إلى جعل أحد منطلقاتهم في التفسير استبعاد وتجاوز التفسير بالمأثور ، وتهدف هذه الآلية في التعامل مع النص القرآني إلى القراءة والتفسير المباشر دون الرجوع إلى أقوال النبي ﷺ أو من عايش

---

[1] ينظر : مجموع الفتاوى : 119/7 .

[2] ينظر : قواعد التفسير : 186/1 .

[3] ينظر : إعلام الموقعين عن رب العالمين : محمد بن القيم الجوزية : 118/4-156 ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، دار الجيل ، بيروت ، 1973م ، وقواعد التفسير : 206/1 ، وقواعد الترجيح عند المفسرين : 271/1 .

[4] قواعد الترجيح عند المفسرين : 271/1 .

هناك قواعد أخرى في التفسير والترجيح تؤكد على أهمية المأثور ولم نرد بسطها هنا بل اردنا تأكيد أهمية التفسير بالمأثور فقط منها :

1- إذا ثبت الحديث وكان في معنى أحد الأقوال فهو مرجح له على ما خالفه .

2- لا يصح حمل الآية على تفسيرات وتفصيلات لأمور مغيبة لا دليل عليها من القرآن أو السنة .

3- تفسير جمهور السلف مقدم على كل تفسير شاذ .

4- إذا اختلف السلف في تفسير الآية على قولين لم يجز لمن بعدهم إحداث قول ثالث يخرج عن قولهم .

ينظر : قواعد الترجيح عند المفسرين : 206/1 ، 225 ، 288 ، وينظر قواعد التفسير : 200/1 .د

ومما يدل على أهمية التفسير بالمأثور القاعدة المقررة عند التعارض بين التفسير بالرأي والتفسير بالمأثور وما يتبع في الترجيح بينهما قال الزرقاني ما مفاده : إذا كان المأثور قطعياً والرأي ظنياً قدم المأثور عليه وإذا كان المأثور ظنياً وعارضه التفسير بالرأي في ما لا مجال للرأي فيه فيقدم المأثور أيضاً ولا يقبل الرأي ، وإن كان للرأي فيه مجال فإن أمكن الجمع فبها ونعمت . وان لم يكن قدم المأثور عن النبي ﷺ أو عن الصحابة لأنهم شاهدوا الوحي ، وبعيد عليهم ان يتكلموا في القرآن بمجرد الرأي ، أما إن كان المأثور قطعياً والرأي قطعي يؤول المأثور ليرجع إلى الرأي المستند إلى القطعي وفي المأثور عن التابعين تفصيل ينظر في محله ، ينظر : مناهل العرفان في علوم القرآن : 377/1 .

الصحابة وأخذ عنهم من التابعين إذ يقول : "والتمسك بهذا التفسير بوصفه التفسير الوحيد الصحيح استناداً إلى سلطة القدماء يؤدي إلى ربط دلالة النص بالأفق العقلي والإطار الثقافي لعصر الجيل الأول من المسلمين"[1] ، ثم يقول : "إن الخطأ الجوهري في موقف أهل السنة قديماً وحديثاً هو النظر إلى حركة التاريخ وتطور الزمن بوصفها حركة نحو الأسوأ على جميع المستويات لذلك يحاولون ربط معنى النص ودلالته بالعصر الذهبي عصر النبوة والرسالة ونزول الوحي ... ولذلك يرتبون أمهات مآخذ التفسير في أربعة تبدأ بالأخذ عن الرسول ثم الأخذ عن الصحابي ثم الرجوع إلى أقوال التابعين ثم يأتي في المرتبة الرابعة والأخيرة التفسير اللغوي"[2] .

وهذا الكلام يرده ما ورد عمن نظّر للتفسير وقعّد له حيث نجد أن هناك من أفرد باباً بعنوان ما جاء عن أهل التفسير ولا يوجد له أصل عند النحويين ولا في اللغة قائلاً : ليس كل ما يؤثر عن المفسرين له أصل في اللغة وبدأ بسرد الشواهد الأثرية على كلامه موضحاً أهمية التفسير بالمأثور[3] ، وبهذا المعنى تحدث عبد الله شحاتة عن الطبري بقوله : "وكان ابن جرير يورد المأثور من الأقوال في الآية ويرجح بعضها على بعض وغالباً ما يعتمد في الترجيح على قوة السند .

وقد أنكر بشدة على من فسر القرآن برأيه بدون اعتماد على شيء إلا على مجرد اللغة[4]"[5] .

كما أن الكتب التي نظّرت لأسس التفسير العقلي جعلت من هدي النبي ﷺ وما صح من اقوال الصحابة والتابعين أصلاً لا يمكن تجاوزه[6] وجعلت أقوال الصحابة والتابعين من قواعد الترجيح عند المفسرين لأهميتها وسلامة منبعها إذ إن الصحابة والتابعين يأخذون من القرآن والهدي النبوي في تفسيراتهم[7] .

---

[1] مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 222 .

[2] مفهوم النص دراسة في علوم القران : 223 .

[3] ينظر : المدخل لعلم تفسير كتاب الله ، أحمد بن محمد السمرقندي : 98-112 ، ط1 ، دار القلم ، بيروت ، 1408هـ-1988م .

[4] ينظر : تفسير آية 49 من سورة يوسف في جامع البيان في تأويل القرآن : 138/12 .

[5] علوم الدين الإسلامي ، عبد الله شحاتة : 117 ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، د.م ، 1976م .

[6] ينظر : التفسير العقلي حجيته وضوابطه : 112 ، وتعريف الدارسين بمناهج المفسرين : 212 .

[7] ينظر : قواعد التفسير : 185/1 ، 199 ، وقواعد الترجيح عند المفسرين : 271/1 ، 295 .

المبحث الرابع
التوسع في المجاز ونفي الحقائق القرآنية

وقوع المجاز[1] في القرآن موضع خلاف بين علماء الأمة فبعضهم قال بالمنع لاعتبار انه يوجب كذباً أو عجزاً لله أو لبساً في أداء المعنى[2] ، أما الجمهور فقالوا بوقوعه في القرآن لان من المعاني ما لا يؤدى بشكل بليغ إلا مجازاً[3] ، يقول في بيان ذلك محمد رمضان الجربي : "القارئ للقرآن الكريم يجده قد جمع بين الحقيقة والمجاز ، باعتبارهما من وسائل التعبير ، ومحققتان للغاية الفنية وهي التأثير في المشاعر الإنسانية ، فالحقيقة اللغوية تمتاز بالصدق ، والبساطة ، والسهولة ، والوضوح ، والمجاز يمتاز بالدقة والإيحاء ، والمبالغة ، والإيجاز ، والتجسيم للمعاني والتشخيص للجمادات ، تحاورك وتخاطبك مخاطبة الأحياء ، ولكل منهما دوره الفعال في بناء الصورة الأدبية"[4] .

أما في الرد على القائلين بالمنع للمجاز لاعتباره يوجب كذباً أو عجزاً الله فيقول فضل حسن عباس : "هناك فرق بين المجاز والكذب من جهتين اثنتين فالمجاز مبني على التأويل والكذب ليس كذلك ، هذا من جهة ومن جهة اخرى فان المجاز له قرينة تمنع من إرادة المعنى الحقيقي والكذب ليس كذلك ، وثانياً لا نسلم ان المجاز دليل على العجز وإنما يؤتى به لمقتضيات بلاغية كما يؤتى بالتقديم والتأخير والحذف والذكر ، والفصل والوصل"[5] .

أما قول من منع المجاز انه يؤدي إلى اللبس في أداء المعنى فيرده محمد بن إبراهيم الوزير بقوله : "إن شرط الحسن في المجاز أن يكون معلوماً عند السامعين ، غير ملتبس

---

[1] المجاز : هو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق ، استعمالاً في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها ، مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النوع . ينظر : مفتاح العلوم : يوسف بن محمد السكاكي : 468 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1420هـ-2000م ، والرسالة البيانية ، محمد بن علي الصبان : 44 ، تحقيق : مهدي اسعد عرار ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1426هـ-2005م .

[2] ينظر : مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، ابن قيم الجوزية : 2/241-243 ، مطبعة الإمام بمصر ، ومنع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز ، محمد الامين بن محمد الشنقيطي : 36-38 ، حققه أبو حفص سامي بن العربي ، ط1 ، دار تراثية ، القاهرة ، 1414هـ-1993م .

[3] ينظر : البرهان في علوم القرآن : 379 ، والاتقان في علوم القرآن : 551-562 ، والمجازات القرآنية ومناهج بحثها ، كامل حسن : 1/24-30 ، رسالة دكتوراه ، 1395هـ-1975م .

[4] البلاغة التطبيقية دراسة تحليلية لعلم البيان : 176 ، ط1 ، جامعة ناصر ، الجماهيرية الليبية ، 1997م .

[5] اساليب البيان ، فضل حسن عباس : 276 ، ط1 ، دار النفائس ، عمان ، 1428هـ-2007م .

بمقاصد المتخاطبين ، ألا ترى أنه لا يلتبس المجاز في قوله تعالى : ﴿ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ ﴾ [1] "[2] .

لكن نصر حامد أبو زيد لم يقف عند القول بوقوع المجاز في القرآن بل اقتفى أثر المعتزلة في التوسع في المجاز[3] ، ذلك أن المجاز آلية مهمة من آليات التأويل لديهم[4] ، كما ذهب إلى ابعد مما ذهب إليه المعتزلة بقوله بمجازية جملة من ثوابت العقيدة لدى أهل السنة[5] إذ يقول : "الخطاب الديني في المؤسسات التعليمية ينفي عن عالم ما وراء الطبيعة [الغيب] المجاز نفياً تاماً وإنما يتم هذا النفي لحساب ترسيخ الأسطورة [الخرافة] لا على مستوى المعتقد الديني فقط بل على مستوى الوعي الاجتماعي كذلك .

إن الإيمان بحرفية الدلالات التي وردت في النصوص الدينية عن الله خاصة ما ورد عن العرش[6] والكرسي[7] والملائكة الذين يحملونه وما ورد كذلك عن الحياة الأخروية

---

[1] الإسراء : 24 .

[2] ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ، محمد بن إبراهيم الوزير : 358 ، ط1 ، تحقيق : سعيد بن احمد الأفندي ، مؤسسة المختار ، القاهرة ، 1428هـ-2007م .

[3] يرى جولد تسهير أن المعتزلة هم أصحاب الفضل الأول في التفسير المجازي وعلق على قوله هذا عفت محمد الشرقاوي بقولها : "إن معارضة الألوهية على أساس التشبيه الحسي ليست من ابتكار المعتزلة كما يلاحظ جولد تسهير ، بل تمتد جذورها إلى عهد اقدم فليس المعتزلة هم الذين شقوا الطريق إلى التفسير المجازي للعبارات الدالة على التشبيه ، بل لقد وجد بين ممثلي الحديث وعلمائه " الفكر الديني في مواجهة العصر دراسة تحليلية لاتجاهات التفسير في العصر الحديث ، عفت محمد الشرقاوي : 38 ، ط2 ، دار العودة ، بيروت ، 1979م ، وينظر : مذاهب التفسير الإسلامي ، جولد تسهير : 133 .

[4] ينظر : الاتجاه العقلي في التفسير : 245 ، وينظر : النص والسلطة والحقيقة : 182 .

[5] تقارن اقوال نصر حامد ابو زيد مع ما تضمنه هذان المصدران من اقوال علماء اهل السنة في العقيدة وهما : أصول السنة ، احمد بن حنبل : 66-67 ، 71 ، ط2 ، دار السلام ، القاهرة ، 1419هـ-1999م ، وشرح العقيدة الطحاوية ، عبدالغني الميداني : 76 ، 88-91 ، 115 ، حققه : محمد مطيع الحافظ ومحمد رياض المالح ، ط2 ، دار الفكر ، دمشق ، 1412هـ-1992م .

[6] يثبت المعتزلة وجود العرش يقول الزمخشري في تفسير "قوله تعالى : ﴿ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ ﴾ هود : ٧ ، أي ما كان تحته خلق قبل خلق السموات والارض وارتفاعه فوقها إلا الماء وفيه دليل على ان العرش والماء كانا مخلوقين قبل السموات والارض" الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقأويل في وجوه التأويل : ٢/٢٥٩ .

[7] أما الكرسي فقد نفاه المعتزلة ولم يعترفوا بحقيقة وجوده ، ينظر : المصدر نفسه : 145 .

يقول محمد ياس خضر الدوري في حقيقة الكرسي : "وذهب كثير من المفسرين إلى أن لفظ الكرسي تعبير مجازي عن علمه سبحانه" دقائق الفروق اللغوية في البيان القرآني ، محمد ياس خضر الدوري : 136 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1427هـ-2006م .

كالصراط(1) والحوض(2) وعذاب القبر وناكر ونكير(3) ، ناهيك بما ورد عن المسيح الدجال والمعركة النهائية الفاصلة بين الكفر والإيمان ، لا يمارس تأثيره على مستوى العقيدة وحدها الأخطر من ذلك تأثير هذا الفهم الحرفي على بنية الوعي الإجتماعي والسياسي"(4) .

كما ذهب إلى نفي حقيقة أخرى وردت بنص القرآن وهي وجود اللوح المحفوظ(5) بقوله : "وما ورد في القرآن الكريم عن اللوح المحفوظ يجب أن يفهم فهماً مجازياً لا حرفياً"(6) .

أما في كتب العقائد فيقول البيجوري فيه : "وهو جسم عظيم نوراني تحت العرش ملتصق به فوق السماء السابعة بينه وبينها مسيرة خمسمائة عام كما نقل عن ابن عباس والأولى أن تمسك عن الجزم بتعيين حقيقته لعدم العلم بها وهو غير العرش خلافاً للحسن البصري" حاشية الإمام البيجوري على جوهرة التوحيد : 296 ، حققه : علي جمعة ، ط3 ، دار السلام ، القاهرة ، 1427هـ–2006م .

(1) أما الصراط فقد نفته المعتزلة فقالوا المراد به الأدلة الواضحة ، ينظر : حاشية التفتازاني على شرح العقائد النسفية : 116 ، ونفح الطيب في عقيدة اهل سنة الحبيب ، احمد محمد الطيب : 79 . د.م ، د.م ، د.ت ، وشرح المقاصد ، مسعود بن عمر التفتازاني : 368/3 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1422هـ–2001م .

(2) والحوض نفاه المعتزلة وقالوا هو عبارة عن نوع من الرضوان يتفضل به على من يشاء قال الشيخ احمد محمد الطيب ومنكره يفسق ولا يكفر لكونه لم يثبت صريحاً في القرآن بل اثبت بالحديث واما قوله : ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾ الكوثر : مُحَرَّم ففيه خلاف قيل هو الحوض وقيل الخير الكثير وقيل النهر الذي في الجنة ، ينظر : المصدر نفسه : رَبِيع أَوَّل/رَمَضَان رَجَب –شَوَّال شَعْبَان .

(3) اثبت أغلب المعتزلة سؤال القبر وعذابه يقول التفتازاني : "في سؤال القبر وعذابه ، اتفق الإسلاميون على حقية سؤال منكر ونكير في القبر ، وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه ، ونسب خلافه إلى بعض المعتزلة قال بعض المتأخرين منهم : حكي إنكار ذلك عن ضرار بن عمرو وإنما نسب إلى المعتزلة وهم براء منه لمخالطة ضرار إياهم" ، شرح المقاصد : 362/3 .

(4) النص والسلطة والحقيقة : 211 ، وينظر : نقد الخطاب الديني : 207 .

(5) أثبتته المعتزلة حيث يقول القاضي عبد الجبار في ذلك بتفسيره لقوله تعالى : ﴿بَلۡ هُوَ قُرۡءَانٞ مَّجِيدٞ ۝٢١ فِي لَوۡحٖ مَّحۡفُوظِۭ﴾ البروج : مُحَرَّم صَفَر –صَفَر صَفَر يدل على حدثه ، لانه تعالى وصفه بانه عزيز كريم ، ولا يصح ذلك فيه على هذا الوجه إلا والآفات تصح عليه ، فإذا رفع عنه تعالى استحق هذه الصفة . ولا يجوز ايضاً ان يكون في اللوح وليس بجسم إلا حالاً ، وذلك يقتضي حدثه" متشابه القرآن : صَفَر/جُمَادَى أَوَّل شَعْبَان جُمَادَى ثَان ، وينظر : العقل والحرية في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي ، عبد الستار الرأوي : جُمَادَى ثَان جُمَادَى ثَان صَفَر ، طمُحَرَّم ، المؤسسة العربية ، بيروت ، شَوَّال شَوَّال رَبِيع ثَان مُحَرَّم هـ–شَوَّال شَعْبَان رَمَضَان مُحَرَّم م .

(6) التفكير في زمن من التكفير : 202 .

وهو باعتماده في تغيير المعنى لهذه الحقائق القرآنية على المجاز[1] ينطلق من موقفه الرافض لاعتبار السنة بياناً وتأكيداً لمعاني القرآن[2] ، كما أن الذي ساعد المعتزلة على التوسع في التأويل والإلحاح في المجاز اعتقادهم بأن اللغة اصطلاحية لا توقيفية[3] ويعضد هذا القول كلام صلاح كاظم إذ يقول : بما أن اللغة اصطلاحية والعلاقة بين الدال والمدلول اعتباطية لدى العلماء فإنها تدعو لامكانية كسر الرابط الافتراضي بين الدال والمدلول فيحدث التحول الدلالي ، وتحدث المجازات[4] .

وكان ممن رد على المتوسعين بالمجاز محمد بن إبراهيم الوزير إذ يقول : "اعلم أن اللغات بأسرها ما وضعت إلا لبيان المقاصد وإيضاحها ، وأن المجاز لو صح على الإطلاق من غير شرط ولا دليل عليه لبطلت الفوائد المأخوذة من الكتاب والسنة ، بل لبطل فهم بعضنا من بعض ، وإذا أردت أن تعلم أن الأمر في ذلك غير ملتبس لولا الأهواء والعصبيات ، فانظر إلى إشعار الفصحاء ، وخطب البلغاء كيف يبين فيها المجاز من الحقيقة من غير لبس فكيف يقع اللبس الشديد في كلام المعصوم من التلبيس على المخلوقين المبعوث رحمة للعالمين ﷺ بل في كلام الله جل جلاله الذي جعله شفاء لما في الصدور ، ونوراً لا يُطْفَأُ إذا طُفِئَ كل نور فقد وصفه الله أصدق الواصفين بما يجزي الصادين عنه ، والمتشككين من الأحكام بالفصل والفرقان والنور والهدى والتبيين ، والعقل يدرك هذا ولو لم يرد منصوصاً في القرآن المبين"[5] .

---

[1] ينظر : جدل اللفظ والمعنى ، مهدي اسعد كرار : 160 ، ط1 ، دار وائل ، عمان ، 2002م .

[2] ينظر : السنة النبوية والمعرفة الإنسانية ، محمد عمارة : 17-18 ، نهضة مصر ، القاهرة ، 2000م .

[3] ينظر : إعجاز القرآن بين الأشاعرة والمعتزلة ، منير سلطان : 215 ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، د.ت .

[4] ينظر : السيمياء العربية : 140 ، ط1 ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ، 2008م .

[5] ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان : 357 .

المبحث الخامس
تحكيم الواقع في النص القرآني

يُعرّف الواقع : "بأنه الحاصل والحادث وهو يتألف من انتظام الوقائع التــي ينطــوي عليها في علاقات وأنماط تاريخية"[1] .

يذهب نصر حامد أبو زيد في اعتبار الواقع آلية من أهم آليات التفســير بقولــه : إن التعامل مع النصوص وتأويلها يجب أن ينطلق من زاويتين لا تغني أحدهما عن الأخرى :

الأولى : زاوية التاريخ بالمعنى السسيولوجي [الاجتماعي] لوضع النصوص في سياقها مــن أجل اكتشاف دلالتها الأصلية .

الثانية : زاوية السياق الاجتماعي والثقافي الراهن الذي يمثل دافع التوجه إلى التأويل[2] .

ثم يذهب إلى تعميم أهمية الواقع لمجمل تفسير القرآن بقوله : "إن الواقع هو الأصل ، من الواقع تكوَّن النص [القرآن] ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالته فالواقع أولا والواقع ثانياً والواقع أخيراً ... وإهدار الواقع لحساب نــص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة"[3] .

ويستمر في تأكيده على أهمية الواقع في تحديد دلالة النص القرآني فيقول : "وإذا انتقلنا من مجال العقائد والتصورات إلى مجال الأحكام والتشريعات نجد الخطاب الديني يصر على التمسك بدلالاتها الحرفية دون إدراك للفارق بين ما قبل النص ، وبين ما أحدثه النص مــن تطور في مجال الأحكام والتشريعات كجزء من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة اجتماعيــة تاريخية محددة ، ويجب أن تقاس أحكام النصوص الدينية وتشريعاتها وتتحدد دلالتها من ثــم من واقع ما أضافته بالحذف أو الزيادة إلى الواقع الاجتماعي الذي توجهــت إليــه بحركتهــا الدلالية الأولى . من هذا المنظور تتحدد دلالة النصوص ، ويتحدد تبعاً لذلك رصــد اتجــاه حركتها الذي يحدد بدوره اتجاه حركة الاجتهاد في مجال التشريعات والأحكام ، بــدون هــذا الرصد الدقيق ، القائم على قراءة التشريعات في سياقها الاجتماعي التاريخي يصبح الاجتهاد ضرباً من التأويل المزاجي النفعي"[4] .

---

[1] المعجم الفلسفي : 443/1 .

[2] ينظر : نقد الخطاب الديني : 142-143 .

[3] المصدر نفسه : 130 .

[4] النص والسلطة والحقيقة : 135-136 .

ثم يحدد مفهوم الواقع بقوله : "إن الواقع مفهوم واسع يشمل الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية ويشمل المتلقي الأول للنص ومبلغه ، كما يشمل المخاطبين بالنص"[1] ، ويعلق د. محمد عمارة على هذا النص بقوله : "إنه لا ينسى [أي نصر حامد أبو زيد] أن يطبق المنهاج المادي الماركسي في البناء التحتي والبناء الفوقي[2] فالواقع الاقتصادي والاجتماعي قد شكلت أبنيته نص القرآن"[3] .

ويبدو أن نصر حامد أبو زيد تأثر في توصيف الواقع بهذه الصورة الطاغية في تشكيل النص القرآني هو بحقيقته تأثر بالمادية الماركسية التي شكلت قناعته هذه ، خصوصاً النظرية التمثيلية للمعرفة التي تقول بأن الأفكار صور الواقع وأن نجاحها في التعامل مع الواقع هو معيار صدق تمثيلها ، ويترتب على هذه النظرية أن كل معرفة هي جزئية ووقتية ونسبية وطبقية ومحدودة تاريخياً طالما أن الواقع الذي تمثله دائم الصيرورة ومتلاحق التغيير[4] .

والفلسفة المادية للماركسية كما وصفها محمد الحسن تقوم على أساس أن الإنسان هو وحده مصدر المعرفة وليس الله ، وأن الفكر الإنساني لا الوحي الرباني هو مرجع الإنسان في النظر إلى أمور حياته[5] .

وذهب نصر حامد أبو زيد إلى توظيف بعض علوم القرآن في الاستدلال على تحكيم الواقع في النص القرآني[6] .

---

(1) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 26 .

(2) البناء التحتي (القاعدة) والبناء الفوقي مفهومان من مفاهيم الجدلية المادية يكشفان الصلة بين العلاقات الاجتماعية والاقتصادية وكل العلاقات الأخرى داخل المجتمع ، والقاعدة هي مجمل علاقات الإنتاج التي تشكل البناء الاقتصادي للمجتمع بينما يتضمن البناء الفوقي الأفكار والآراء الأخلاقية والجمالية والفلسفية والدينية التي تعد شكلاً للوعي الاجتماعي وتعكس جميع أشكال الوعي الاجتماعي والعلاقات الاقتصادية بطريقة أو بأخرى ، ومع أن الظواهر الفوقية تحددها القاعدة فإنها مستقلة نسبياً في تطورها ، علماً ان المادية التاريخية هي التي تستخدم مقولة القاعدة الاقتصادية والبناء الفوقي باعتبارهما الجانب التطبيقي للمادية الجدلية ، ينظر : الموسوعة الفلسفية ، روزنتال ويودين : 367 ، والمادية التاريخية دراسة في نظرية المجتمع الماركسية ، كيللة كوفالسون : 63–67 ، دار التقدم ، موسكو ، والموسوعة الفلسفية العربية : م2/ق1178/2 ، والموسوعة الفلسفية ، عبد المنعم الحفني : 407 .

(3) التفسير الماركسي للإسلام : 44 .

(4) ينظر : الموسوعة الفلسفية ، عبد المنعم الحفني : 342 .

(5) ينظر : المذاهب والأفكار المعاصرة في التصور الإسلامي ، محمد الحسن : 185 ، ط4 ، دار البشير للثقافة والعلوم ، 1418هـ–1998م .

(6) ينظر : الفصل الثالث ، المبحث الثاني ، والمبحث الثالث .

أما تأثره بالمادية الماركسية غير المسوغ جاء من تبنيه للمادية الجدلية في توصيف الواقع والتي تُعَرَّف بأنها العلم الذي يدرس أعم قوانين حركة الطبيعة والمجتمع والفكر الإنساني فهي مؤشر يشمل مجموع الظواهر الطبيعية وظواهر المجتمع الإنساني والفكر الإنساني وتتضمن المنهج الفلسفي في تفسير وتحليل الواقع ، والمادة تعني في ضوئها الواقع الموضوعي الذي يوجد مستقلاً عن الوعي منعكساً فيه ، أما الجدل في ضوئها هو منطق يعتبر الفكر والمعرفة مساويين للوجود الذي هو في حالة حركة وتطور ، أما المادية التاريخية فهي الجانب التطبيقي للمادية الجدلية في مجال دراسة المجتمعات فالمادية التاريخية هي نظرية المجتمع الماركسية وهي العلم الذي يبحث في القواعد العامة والقوى المحركة لتطور المجتمع البشري[1] ، لذلك لا يمكن القول إن نصر حامد أبو زيد طبق المادية الجدلية بالمعنى الحرفي فهي نظرية في فلسفة التاريخ وتطور المجتمع والعالم .

ولكن تأثر نصر حامد أبو زيد بالمادية الماركسية وتفسيرها لعلاقة الفكر بالواقع يبدو غير موضوعي من خلال الانتقادات التي وجهت لها من داخلها وخارجها :

---

[1] هذه خلاصة أخذت من ثلاث موسوعات فلسفية :

أ- ينظر : الموسوعة الفلسفية العربية : م2/ق1163/2 .

ب- ينظر : الموسوعة الفلسفية ، روزنتال ويودين : 116 ، 428-429 .

ج- ينظر : الموسوعة الفلسفية ، عبد المنعم الحفني : 407 .

فائدة : أهم ميزات المادية الجدلية :

1- إنها مادية : فمبدأ المادية الجدلية أن المادة هي كل الوجود وأن مظاهر الوجود تصور متصل للقوى المادية وأن أجلى مظاهرها مظاهر تطور الإنسان لذلك يوجه ماركس عنايته إلى تاريخ هذا التطور من هنا يجيء وصف ماديته بأنها مادية تاريخية فالتاريخ البشري كله سواء تاريخ الأفراد والجماعات يتوقف على الظروف المادية الاقتصادية وتقاس درجة الحضارة بها ، وبها يتحدد نمط الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية فليس تفكير الناس هو الذي يحدد نمط وجودهم الاجتماعي ولكن نوعية هذا الوجود هي التي تحدد نمط التفكير .

2- إلحادية عدائية للدين : فالإلحاد مع الماركسية يكتسب صورة أكثر تماسكاً ويتخذ من المادية الجدلية والتاريخية أساساً له ويتوجه بالنقد الشامل للدين ، وأن التزام المادية الجدلية التزام نضالي صريح يتميز بالوقوف في صلابة في وجه الفلسفات المثالية والغيبية والتحريضية والجمود العقائدي .

فنجد بعد هذا التوضيح أن نصر حامد أبو زيد تأثر بالجانب المادي لا الفلسفي لهذه النظرية . ينظر : الموسوعة الفلسفية ، عبد المنعم الحفني : 408 ، 412 ، 426 ، والمادية التاريخية دراسة في نظرية المجتمع الماركسية : 69-70 ، والإسلام بين الشرق والغرب ، علي عزت بيجو فيتش : 355 ، ط1 ، مؤسسة الصادق ، طهران ، 1416هـ .

أولاً : النقد من داخل أروقة الماركسية :

يرفض لوكاتش[1] بأن وجود الطبيعة والعالم وجود مستقل عن الذهن البشري ويؤيده غرامشي[2] بقوله : إن القول باستقلالية العالم الخارجي يؤدي إلى طرح قوامية المادة على الوعي ونبذ كل ثنائية وبناء وأحدية ميتافيزيقية تجعل من المادة الحقيقة الوحيدة فيصير الذهن مجرد شكل من أشكال حركة المادة وعلى الأكثر مجرد انعكاس للمادة فهي تختزل الإنسان ووعيه وفعله وتاريخه لتؤكد الوجود الموضوعي للواقع .

ثم ينتهي لوسيان سيف في نقده للمادية الجدلية بقوله : إن مهمة توضيح مقولات الفهم المادي للعالم ما تزال مهمة مفتوحة وأن المادية الفلسفية المتقنة ما تزال متأخرة عن حركة العلم والممارسة[3] .

كما كتب انجلز[4] عن التأثير المضاد للأفكار على القاعدة (الواقع)[5] واسقط أيضاً : " لوكاتش المعرفة المطلقة للنظرية الماركسية وصادق على نسبيتها وجزئيتها بقوله إن العلاقة بين الفرد والتاريخ [أي الواقع] علاقة جدلية بمعنى إنها علاقة يتبادل فيها الاثنان التأثير والتأثر "[6] .

---

[1] لوكاتش : ماركسي مجري ولد ببودابست 1885م ، كان في بداية حياته وجودياً ، ثم تحول إلى الشيوعية اشهر كتبه التاريخ والوعي الطبقي ، ينظر : الموسوعة الفلسفية ، عبد المنعم الحفني : 403 .

[2] غرامشي : هو كاتب وسياسي إيطالي درس الفلسفة والتاريخ في جامعة توران انضم إلى صفوف الحزب الاشتراكي سنة 1913م ، ثم أصبح أحد زعماء اليسار فيه من مؤلفاته دفاتر السجن والبعث توفي عام 1937م . ينظر : موسوعة أعلام الفلسفة ، روني ايلي : 85/2 ، ترجمة جورج نخل ، ط1 ن دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1412هـ-1992م .

[3] ينظر : الموسوعة الفلسفية العربية : م2/ق2/1197-1198 ، 1201 .

[4] انجلز : هو زعيم البروليتاريا الذي خلق مع ماركس المذهب الماركسي أي نظرية الشيوعية العلمية نظرية المادية الجدلية والتاريخية من كتبه مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي ، وكتاب ظروف الطبقة العاملة في انكلترا ، كان مولده في مدينة بارمن بألمانيا سنة 1820م ، وتوفي عام 1895م ، ينظر : الموسوعة الفلسفية ، روزنتال ويودين : 56 .

[5] ينظر : الإسلام بين الشرق والغرب : 357 .

[6] الموسوعة الفلسفية ، عبد المنعم الحفني : 342 .

ثانياً : نقد الماركسية من خارجها :

يقول علي عزت بيجوفيتش[1] : الماركسيون يصرون على فرض وصفه واحدة من النظام الاجتماعي والاقتصادي لجميع الدول متجاهلين حقيقة أن التطور الاجتماعي والاقتصادي يختلف مستواه اختلافاً تاماً من دولة لأخرى ، فإذا كانت الأفكار الشيوعية المتعلقة بالقاعدة والبنية الفوقية صحيحة فكيف يصح أن نقيم البنية الفوقية نفسها على قواعد مختلفة ؟ وكيف يتسنى تطبيق الأشتراكية على هذه القواعد الاجتماعية والاقتصادية المختلفة ، فظهور الحركات الشيوعية والدول الشيوعية يعتبر حجة ضد النظرية المادية فالانقلابات الشيوعية سلسلة من الحالات الشاذة التي لا تفسير لها من وجهة نظر المادية التاريخية[2] ، ولم يكن نجاح الحركات الشيوعية حيث توفرت الظروف الموضوعية وإنما حيث توافرت عناصر شخصية [إنسانية] غير موضوعية [عالم خارجي] أي بظهور حزب شيوعي قوي أو بتدخل من قوة أجنبية[3] وبهذا المعنى ، يقول ستيورات سيم تحت عنوان نقاط فشل النظرية الماركسية : توجد نقاط خلل في مفاهيم الماركسية للطبقة والوعي الطبقي مما جعلها غير ناجحة في التحليل الثقافي ، كما ان هناك فشلاً عاماً في إدراك ان العالم تغير بطريقة قوضت العديد من ابرز معتقدات الماركسية[4].

فبعد فشل الماركسية بوصفها نظرية وتجربة في تعاطيها مع الواقع فلا مبرر لأحد أن يسقط آثارها على أي تجربة إنسانية سواء على صعيد الفهم أو غيره[5] .

ومما ينقض دعوى نصر حامد أبو زيد في تشكيل الواقع للنص القراني هي ذات النصوص القرآنية التي ادعى أن الواقع اثر في صياغتها منها :

---

[1] بيجوفيتش : هو علي عزت بيجوفيتش ، ولد سنة 1925م في اسرة بوسنية بمدينة كروبة التي كانت جزءاً من الاتحات اليوغوسلافي ، التحق بجامعات سراييفو وحصل على درجات في القانون والاداب والعلوم حتى نال شهادة الدكتوراه عام 1962م ، كما انتخب في اخر حياته رئيساً للبوسنة والهرسك وتوفي في سنة 2003م ، من مصنفاته هروبي إلى الحرية وعوائق النهضة الاسلامية ، ينظر : موسوعة الرد على المذاهب الفكرية المعاصرة ، علي بن نايف الشحود : 255/14 نقلاً عن المكتبة الالكترونية الشاملة .

[2] وجهة نظر المادية التاريخية هي أن العملية التاريخية الاجتماعية تحددها عوامل مادية موضوعية ، ينظر : الموسوعة الفلسفية ، روزنتال يودين : 432 .

[3] ينظر : الإسلام بين الشرق والغرب : 356 .

[4] ينظر : النظرية النقدية ، ستيورات سيم ويورين فان : 135 ، ترجمة جمال الجزيري ، المجلس الاعلى للثقافة ، القاهرة ، 2005م .

[5] ينظر : المذاهب المعاصرة وموقف الاسلام منها ، عبد الرحمن عميرة : 137 ، دار الجيل ، بيروت ، 1426 ، 2005م .

1- قولــه تعــالى : ﴿ أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ ﴾[1] يقول مالك بن نبي معلقاً على هذه الآية : بأن هذه الآية وما تضمنته من صور مجازية لا علاقة لها بالوسط الجغرافي للقرآن بل لا علاقة بالمستوى العقلي أو المعارف البحرية في العصــر الجاهلي ، وإنما هي في مجموعها منتزعة من بعــض البلــدان الشــمالية التــي يلفهــا الضــباب ولا يمكــن المــرء أن يتصــورها إلا فــي النــواحي كثيفــة الضــباب كأيسلندا[2] .

2- قولـــه تعـــالى :﴿ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴾[3] وقولـــه تعـــالى :﴿ هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ ﴾[4] وقولـــه تعـــالى : ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[5] فهذه النصوص المباركة تؤكد أن الدين إبداع الله بلا منازع أو شريك فالوحي ومن ثم الــدين [القرآن] إنجاز الغيب لعالم الشهادة[6] .

كما ينقض دعوى نصر حامد ابو زيد هي نسبية الواقع التي تمثل الانطباع عن العالم الخارجي الذي يختلف من فرد لاخر فلا يمكن محاكمة المطلق (القــرآن) بالنســبي كــالواقع المتغير بذاته والمتغير بتصورات الافراد عنه[7]

وأما خطورة دعوى تشكيل الواقع للنص القرآني فتتمحور حول ما يأتي :

1- تعني هذه الدعوة إخضاع النص لأثر الظروف المرحلية وللتفســير التــاريخي وتحــول الغرض الأساس للإسلام من إقامة مجتمع وفق نظام موحى بقواعده وأسسه من الله عــز وجل إلى إقامة مجتمع تبنيه وتقيم نظامه المرحلية ، ووفق الشروط التي تمليهــا حركــة التاريخ أي منهج ينحرف بالإسلام إلى أن تصبح مهمته إعطاء الغطاء الشرعي لعلاقات

---

[1] النور : 40 .

[2] ينظر : الظاهرة القرآنية ، مالك بن نبي : 356 ، ترجمة : عبد الصــبور شــاهين ، ط3 ، دار الفكــر ، بيروت ، 1968م .

[3] النحل : 102 .

[4] آل عمران : 138 .

[5] الجاثية : 18 .

[6] ينظر : حرب المصطلحات : 84-88 .

[7] ينظر موسوعة علم النفس والتحليل النفسي ، عبد المنعم الحفني : 724 ، ط4 ، مكتبة مدبولي ، القــاهرة ، 1994م .

أنشأتها الظروف المرحلية وفق مصالح وحاجات هذه المرحلة أو تلك أو بمعنى آخر اختراع إسلام اجتماعي تنتجه العلاقات الاجتماعية في كل زمن وكل عصر من العصور[1] .

2- تدعو هذه الدعوى إلى صورية النص القرآني ورمزيته دون فاعليته الدلالية المستقرة فهي تنفي الاستقرار الدلالي والمضموني للنص باعتبار أن الواقع هو المنتج للدلالة وبلحاظ حركية هذا الواقع وتغيره المتواصل تكون عندها دلالات النصوص متحركة وغير مستقرة ، أي أن النص هنا نص صوري في حقيقته والواقع هو الذي يضخ إليه المضمون ويحدد له الدلالة بشكل وآخر لان الواقع هو المنتج للنص التأويلي من هذا النص الرمزي[2] .

[1] ينظر : الماركسلامية والقرآن : 990 .

[2] ينظر : حرب المصطلحات : 58 .

المبحث السادس
تطبيق المناهج النقدية والنظريات الغربية على النص القرآني

يرى الحداثيون أن التأويل لا يحصل بأدوات قديمة فقدت إمكاناتها على الشرح والتفسير ، بل التأويل محاولة فكرية لابد لصاحبها من أن يلم بالكشوفات العلمية لعصره وأن يستخدم الآليات المنهجية الملائمة كالألسنية المعاصرة[1] وغيرها من مناهج البحث المعاصرة[2] حيث تبنى نصر حامد أبو زيد منهجين هما :

أولاً : السيميائية[3] :

تبنى نصر حامد أبو زيد الألسنيات الحديثة في تفسير النص القرآني وعلى وجه التحديد ألسنية دي سوسير[4] والتي هي جزء من سيميائيته[5] لأن اللغة فعل سيميائي وهو ما يسمى بعلم العلامات[6] ، فلب نظرية دي سوسير هي أن اللغة نظام علامات[7] ، فذهب نصر حامد أبو زيد إلى وجود تناظر فكري ما بين التراث العربي الإسلامي الذي يرى أن اللغة أنظمة علامات[8] والغرب الذي طور هذا العلم على يد دي سوسير حيث أضاف بعداً جديداً

---

(1) الألسنية المعاصرة ، يعرفها جون لاينز : هي دراسة اللغات والملكة اللغوية دراسة علمية ، فموضوع الألسنية يكون هدفه دراسة البنية اللغوية الإنسانية في كل تعقيداتها ، ينظر : الألسنية علم اللغة الحديث ، ميشال زكريا : 193 ، 201 د.م ، د.م ، د.ت .

(2) ينظر : الحداثيون العرب والقرآن الكريم : 125 .

(3) السيميائية : هي علم يدرس الدلالة النصية اعتماداً على مبدأ يرى أن هذه الدلالة إنما تتوزع على شكل علامات أو سمات في النص ، وتقوم منهجية هذا العلم على كشفها وتحديد مسارات تمظهرها في النص ، ينظر : في المعنى دراسات سيميائية ، الجيرداس جوليان غريماس : 200 ، ترجمة : نجيب غزاوي ، مطبعة الحداد ، اللاذقية ، د.ت .

(4) ينظر : أنظمة العلامات : 75 .

(5) يقول دي سوسير وما الالسنية سوى قسم من هذا العلم (أي السيميائية) ، ينظر : الألسنية علم اللغات الحديث : 275 .

(6) ينظر : الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية : 118 ، وأنظمة العلامات : 351 .

(7) ينظر : مناهج علم اللغة : 110 ، وعلم اللغة العام : 34-35 .

(8) يقول عبد القاهر الجرجاني : "اللغة تجري مجرى العلامات والسمات ولا معنى للعلامة والسمة حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة دليلاً عليه" ، أسرار البلاغة ، عبد القاهر الجرجاني : 277 ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة ، د.ت ، وينظر : إشكاليات القراءة وآليات التأويل : 56 .

لمفهوم العلامة[1] بتعميق مفهوم الدال (اللفظ) والمدلول (المعنى) بعيداً عن الجانب المادي لهما الماثل في الصوت المسموع للفظ والشيء الخارجي في الواقع للمعنى .

يقول دي سوسير لتوضيح هذا المعنى في مفهوم العلامة عنده : "إن الطرفين القائمين ضمن الإشارة اللغوية كلاهما نفساني (أي الدال والمدلول) وأنهما متحدان في دماغنا بواسطة رابطة التداعي ، إن الإشارة اللغوية لا تجمع بين شيء وبين اسم ، وإنما تجمع بين مفهوم وصورة سمعية ، وليست الصورة السمعية الصوت المادي أي الشيء الفيزيائي الصرف ، إنما هي بصمة نفسانية لهذا الصوت فالطابع النفساني لصورنا السمعية يظهر بوضوح عندما نتكلم مع ذاتنا أو أن نستظهر قصيدة شعر دون ان نحرك الشفتين واللسان"[2] .

كما ذهب دي سوسير إلى القول باعتباطية [أي عشوائية] العلاقة بين الدال والمدلول وفقاً لرؤيته الجديدة لهذه العلاقة بانها ليست علاقة مادية بل فعل سايكولوجي يعبر عن الدال بالصورة السمعية وعن المدلول بالصورة الذهنية[3] وبهذا يكون دي سوسير قد تبنى فكرة المعنى المفتوح ، يقول صلاح كاظم في تعليقه على موقف دي سوسير هذا : "إن ما ركز عليه سوسير هو اتحاد بين شكل يَدُلُ يسميه سوسير الدال وفكرة يُدَلُّ عليها تُسمى المدلول ، وهذه الوحدة اعتباطية العلاقة في العلامة اللغوية وهي خاصية جوهرية لهذه العلامة ، تُعد أساساً لمفهوم اللغة عنده ، فضلاً عن منهجه المفتوح لدراسة الظاهرة اللغوية تزامنياً[4] ، فان العلامات الأقدم والأحدث لا تجمع بين خصائص مشتركة ، وليس لأي علامة من الخصائص

---

(1) يرى دي سوسير أن العلامة وحدة ثنائية المبنى تتكون من الدال (اللفظ) وهو عند سوسير حقيقة نفسية أو صورة سمعية تحدثها في الدماغ سلسلة الأصوات التي تلتقطها الأذن وتستدعي إلى ذهن هذا المستمع صورة ذهنية أو مفهوم هو المدلول (المعنى الخارجي) لذلك نستنتج ان العلامة عند سوسير هي نتاج عملية نفسية ، ينظر : أنظمة العلامات : 19 .

(2) علم اللغة العام : 84-85 ، وينظر : الألسنية علم اللغة الحديث : 237-238 .

(3) ينظر : المصدر نفسه : 86-88 ، 94 .

(4) يقول سوسير في توضيحها "يمكن ان نصف كل شيء يرتبط بالجانب السكوني من عملنا بأنه التزامني في حين يمكن ان نصف كل شيء له علاقة بالتطور بانه تعاقبي وهكذا نلحظ بان التزامنية تختص بوصف حالة اللغة في حين التعاقبية تختص بوصف المرحلة التطورية للغة" ، ويقول عبد الغني بارة أيضاً يقصد بمصطلح التزامنية العودة الى زمن النص لكي تقرأ مفرداته بمعانيها السائدة آنذاك فلا تسقط عليه معاني زمن اخر ، البنيوية والتفكيك في تطورات النقد الادبي ، رافيندان : 42 ، ترجمة خالد احمد ، ط1 ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، 2002م ، والهرمنيوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي ، عبد الغني بارة : 546 ، ط1 ، الدار العربية للعلوم ، د.م ، 1429هـ ، 2008م .

سوى الخصائص التعالقية[1] الخاصة ، ... وهكذا فان المؤول او المعنى هو أيضاً دليل يكون له مُؤوّله إلى ما لا نهاية"[2] .

ولأن هذه النظرية كما وضحها صلاح كاظم تؤدي إلى ما لا نهاية من المعاني للمعنى الواحد نجد نصر حامد أبو زيد قد رحب بها في كتابه التفكير في زمن التكفير بقوله : "إن سوسير أنهى إلى الأبد التصور الكلاسيكي عن علاقة اللغة بالعالم بوصفها تعبيراً مباشراً عن هذا العالم ، لقد صارت العلاقة بين اللغة والعالم محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية الثقافية ، وإذا كانت العلامات اللغوية لا تُحيل إلى الواقع الخارجي الموضوعي فمعنى ذلك أننا مع اللغة في قلب الثقافي ، وإذا كانت الثقافة هي تصور العالم لدى مجموعة بشرية بعينها مع التسليم بتفاوت مستويات هذا التصور ، فإن اللغة هي النظام المعبر عن هذا التصور"[3] ، كما يقول نصر حامد أبو زيد إنه من خلال دراسته الاستكشافية في التراث وجد وعياً لغوياً في التراث العربي الإسلامي يستوعب اللغة داخل نظام أوسع هو نظام الدلالة[4] ، هذا على

---

[1] التعليق : مصطلح يستخدم للدلالة على مسار الزمن وطابع وصف المكان ، بمعنى ان هذه الخصائص بين العلامة الاقدم والعلامة الاحدث تشير الى الزمان الذي ولدت فيه العلامة القديمة وطبيعتها الصوتية والبيئة التي استخدمت فيها والشيء الذي دلت عليه في وضعها التاريخي الاول وعلاقتها بالمدلول الجديد الذي مثلته الان كعلامة جديدة (دال) لها معنى (مدلول) جديد في عصرها الحاضر ، ينظر : معجم المصطلحات الحديثة : 173 (بتصرف) .

[2] السيمياء العربية : 48–49 .

[3] التفكير في زمن التكفير : 215–220 .

يقول سوسير في تعريف اللغة : هي نتاج اجتماعي لملكة اللسان ومجموعة من التقاليد الضرورية التي تبناها مجتمع ليساعد أفراده على ممارسة هذه الملكة ، ويقول أيضاً ان اللغة مؤسسة اجتماعية ويبين أهميتها بقوله الحقيقة الاجتماعية وحدها القادرة على خلق النظام اللغوي ، فالمجتمع ضروري لوضع قيم يعتمد وجودها بصورة كلية على استعمالها وقبولها من قبل الجمهور ، وأن الفرد وحده لا يستطيع وضع قيمة لغوية واحدة ، ينظر : علم اللغة العام : 27 ، 132 .

[4] يريد بنظام الدلالة هنا ما يقابل مفهوم العلامة في التراث ، ينظر : إشكاليات القراءة وآليات التأويل : 56 . وتُعرَّف الدلالة بأنها هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ، والشيء الأول الدال والثاني هو المدلول أي أن الدلالة وحدة تقوم على نسبة بين شيئين مرتبطين ارتباطاً لا انفصام فيه ، الشيء الأول هو الدال وهو إذا علم بوجوده يستدعي انتقال الذهن إلى وجود شيء آخر هو المدلول وهو الشيء الثاني . ويُعرَّف علم الدلالة أيضاً في الدراسات الحديثة بأنه دراسة المعنى أو العلم الذي يدرس المعنى أو ذلك الفرع من علم اللغة الذي يتناول نظرية المعنى ، وذلك الفرع الذي يدرس الشروط الواجب توافرها في الرمز حتى يكون قادراً على حمل المعنى أي أن موضوعه الرئيسي هو المعنى . ينظر : البحث الدلالي عند الأصوليين دراسة موازنة في أصول المباحث الدلالية بين الفقهاء والمتكلمين ، خالد عبود=

مستوى اللغويين وعلماء البلاغة من المتكلمين[1] ، ويقول أيضاً لكن المتصوفة استوعبوا اللغة من خلال منظور أشمل وأعمق هو منظور الكلام الإلهي في تجلياته المختلفة أي على مستوى الوجود وعلى مستوى النص[2] ، وبذلك يتحول العالم كله من أعلاه إلى أدناه في القرآن إلى علامات تدل على وحدانية الله وقدرته ، وكذلك في الفكر الصوفي إلى كلمات تتوازى مع الكلام الإلهي الذي يعد القرآن أكمل مجاليه[3] ، ثم يصل إلى مكمن الخطر في تطبيقه للمنهج السيميائي على النص القرآني بقوله : "إن آيات القرآن المتضمنة الأحكام والتشريعات بيان لأنها علامات لغوية ... كما تستمد بيانيتها من حقيقة أن الكتاب نزل على النبي ﷺ : ﴿تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [4] التي يجب أن تفهم سياقياً على أساس أن (كل شيء) هي الأحكام والتشريعات والمواعظ ... التي يدخل في نطاقها كون العالم علامة"[5] ، وهو يبين مذهبه الخطير في تجاوز السنة النبوية باعتبارها مصدراً من مصادر التشريع وموظفاً هذا المنهج بقوله : "إن نظام العلامات في النص متعدد تعدداً يستوعب نظام اللغة في بنيته وفي هذا الاستيعاب الناتج عن الدمج ما بين النص والأحكام والعالم يتم استيعاب تام في إطار مرجعية واحدة وحيدة هي النص القرآني ذاته ... ومن حق القارئ المسلم أن يرى القرآن وجوداً تاماً مكتفياً بذاته تغنيه قراءته عن قراءة كل ما عداه بقوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ﴾ [6] وبذلك القارئ المسلم للقرآن يتمثل تلك العلامة (الآية) دون التوقف عند العلامة ذاتها بل ينتقل مباشرة من العلامة إلى ما تدل عليه من معقول"[7] .

ويذهب نصر حامد أبو زيد إلى منعطف آخر لا يقل خطورة عن سابقيه بقوله : "إن العالمَ يمثل العلامات المرجعية ، وفهمه وتأويله بالبرهان والاستدلال يمثل مدخلاً لفهم آيات الأحكام"[8] .

=حمودي وزينة جليل عبد : 26–27 ، ط1 ، مركز البحوث والدراسات الإسلامية ، بغداد ، 1429هـ–2008م .

(1) ينظر : إشكاليات القراءة وآليات التأويل : 56 .

(2) ينظر : النص والسلطة والحقيقة : 213 .

(3) ينظر : فلسفة التأويل : 281 ، وينظر : التفكير في زمن التكفير : 221 .

(4) النحل : 89 .

(5) النص والسلطة والحقيقة : 279 .

(6) الإسراء : 89 .

(7) النص والسلطة والحقيقة : 218–219 .

(8) المصدر نفسه : 280 .

ويستفاد من الطرح السابق لنصر حامد أبو زيد النتائج الآتية :

أولاً : عدم اعتماد السنة النبوية في فهم النص القرآني واعتبار القرآن نصاً مكتفياً بذاته في الدلالة على معناه[1] .

ثانياً : اعتباره العالم الخارجي (الواقع الإنساني ، يمثل المرجعية في فهم آيات الأحكام)[2] .

ثالثاً : جعل الدلالة القرآنية وفقاً لهذه الرؤية السيميائية للنص القرآني دلالة مفتوحة تحتمل أي معنى معقول ويكون تحديد هذا المعنى من قبل القارئ المسلم[3] ، وهذا ما أشار إليه في كتابه مفهوم النص ايضاً بقوله : "وهذا كله مفهوم للدلالة يقترب إلى حد كبير من المفهوم المعاصر الذي يرى أن فعل القراءة ومن ثم التأويل لا يبدأ من المعطى اللغوي للنص أي لا يبدأ من المنطوق بل يبدأ قبل ذلك من الاطار الثقافي الذي يمثل أفق القارئ الذي يتوجه لقراءة النص"[4] .

ويمكن أن يجاب على أطروحات نصر حامد أبو زيد بالآتي :

أولاً : مع استدلال نصر حامد أبو زيد بقوله تعالى : ﴿تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[5] الا انه اغفل أن من هذا التبيان قوله تعالى : ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[6] ، قال السيوطي فاضاف البيان إليه ﷺ[7] ، وذلك لأن من القرآن ما هو ظاهر ومنه ما هو مبهم لذلك فصل النبي ﷺ القول في مواضع كثيرة من خطابه[8] .

ثانياً : يجاب عن الفكرة الثانية التي تعتبر ان الواقع الانساني يمثل المرجعية في فهم ايات الاحكام [9] بأن النص القرآني لم يكن مستجيباً للواقع الإنساني بل اشتبك اشتباكاً حقيقياً مع الواقع التاريخي له ، وأنه عارض حركة الإنسان في هذا العالم ودخل في جدل

---

[1] ينظر : النص والسلطة والحقيقة : 218–219 ، 280 .

[2] ينظر : المصدر نفسه : 218–219 ، 280 .

[3] ينظر : المصدر السابق .

[4] مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 182 .

[5] النحل : 89 .

[6] النحل : 44 .

[7] ينظر : الإتقان في علوم القرآن : 862 .

[8] ينظر : البرهان في علوم القرآن : 320 .

[9] ينظر :النص والسلطة والحقيقة : 218 – 219 ، 280.

طويل معها لكي يغير فيها أو منها ، وهذا ما صورته كثير من آيات الأحكام في تعاطيها مع الواقع[1] .

ثالثاً : يمكن ان يجاب عن الفكرة الثالثة التي تدعو الى جعل الدلالة القرآنية دلالة مفتوحة وفقاً للرؤية السيميائية التي تبناها في تفسير النص القرآني[2] بأنه لن تغني عنا دراسات علماء الألسنيات الغربيين التي طورت وتطورت في إطار دراساتهم لنصوص العهدين القديم والجديد للأختلاف الواسع الكبير بين القرآن المجيد وبين كل ما عداه[3] ، فلا ينبغي أن نحصر تفسير القرآن باي مدرسة ادبية أو لغوية معاصرة لأن القرآن أعظم من أن تحتويه مدرسة واحدة لما فيه من الأساليب المختلفة من تشريعات وقصص وعقائد وأخلاق[4] ، فالقرآن لا يقبل السيرورات السيميائية[5] التي تتنافى مع المقاصد العامة للشريعة الإسلامية لأنها تقتضي أن ينجر عنها الالتزام والتكليف وبالتالي الثواب والعقاب[6] .

والسيميائية بشكل عام ينتقدها دانيال تشاندلر فيقول : "إن مصطلح علم [علم السيميائية] مضلل حتى الآن لا تملك السيميائية مسلمات نظرية أو نماذج أو منهجيات تطبيقية

(1) ينظر : النص القرآني من الجملة إلى العالم ، وليد منير : 15 ، ط1 ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، القاهرة ، 1418هـ-1997م .

(2) ينظر : النص والسلطة والحقيقة : 218-219 ، 280 .

(3) ينظر : مناهج التجديد : 136 .

(4) ينظر : اتجاهات تجديدية متطرفة ، محمد رفعت : 126 ، ط1 ، منار ، دمشق ، 1421هـ-2001م .

(5) السيرورة : هي تغيير منظم متلاحق لظاهرة ما ، وتحولها إلى ظاهرة أخرى ، فالسيرورات السيميائية وتسمى السيموزيس هي عملية انصهار الأبعاد الثلاثية للعلامة (الممثل-الموضوع-المؤول) واشتغالها على أنها وحدة كاملة بمعنى آخر ان يصبح عن طريقها شيء ما علامة تتوالد منها المعاني إلى ما لا نهاية ، والسيميوز في التصور الدلالي الغربي هو الفعل المؤدي إلى انتاج الدلالات وتداولها وهي لا يمكن أن تكون معطى سابقاً أو لاحقاً للفعل الإنساني ، إنها الفعل ذاته فكل فعل ينتج لحظة تحققه سلسلة من القيم الدلالية التي تستند في وجودها على العرف الاجتماعي وتواضع الاستعمال ، ينظر : الموسوعة الفلسفية ، روزنتال ويودين : 254 . والدلالات المفتوحة مقاربة سيميائية في فلسفة العلامة ، احمد يوسف : 56-58 ، ط1 ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، 1426هـ-2005م ، والسيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها ، سعيد بنكراد : 330 ، ط2 ، دار الحوار ، سورية ، 2005م .

(6) ينظر : الدلالات المفتوحة مقاربة سيميائية في فلسفة العلامة : 56 .

يقوم حولها إجماع واسع . لا تزال السيميائية نظرية إلى حد بعيد ، يسعى كثيرون من منظريها إلى تحديد مجالها ومبادئها"[1] .

أما بالنسبة لسيميائية دي سوسير فقد ظهر تيار ناقد لها يذهب في بناء السيمياء انطلاقاً من نظرية الأفعال الكلامية[2] التي تطرح موضوع الدلالة من الناحية العملية كون العلامة اصلاً هي فعل إفهام وليست مجرد إشارة لمحتملات عدة يحدد المعنى المقصود منها المتلقي نفسه[3] .

وأما الفكرة التي طرحها في أن العلامات اللغوية لا تحيل إلى الواقع الخارجي إحالة مباشرة ولكنها تحيل إلى التصورات والمفاهيم القارة في وعي الجماعة[4] فقد اعترض كل من أوجدين وريتشاردز اعتراضاً جوهرياً على هذه الفكرة في كتابهما (معنى المعنى) فيقولان : "إن نظرية العلامات عندما أغفلت تماماً الأشياء التي تحل العلامات محلها قطعت أواصرها بمناهج الإثبات العلمي ... ونحن بحاجة إلى نظرية تربط بين الكلمات والأشياء التي ترمز إليها هذه الكلمات من خلال وساطة الأفكار"[5] .

كما انتقد تصور دي سوسير في الدال والمدلول وعلاقتهما ببعض من جهتين :

الأول : إننا لا نستطيع أن نعزل الصوت اللغوي ، عند إطلاقه ، عن المتصور الذهني له .

الثاني : أن العلاقة الاعتباطية المتعسفة في اللغة هي علاقة الدال بالشيء وليس علاقة الدال بالتصور الذهني[6] .

وتَعَرَّض لهذه النظرية بالنقد عبد الوهاب المسيري بقوله : "فالهجوم على اللغة كأداة توصيل ، وعلى علاقة الدال بالمدلول ، هو هجوم على المشروع الإنساني بأسره ، وعلى

---

[1] أسس السيميائية ، دانيال تشاندلر : 31 ، ترجمة : طلال وهبة ، ط1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2008م .

[2] نظرية الأفعال الكلامية : انبثقت هذه النظرية من داخل ما يسمى بفلسفة اللغة الطبيعية التي أول ما طرح مشاكلها الفيلسوف فتغنشتاين في كتابه الأبحاث الفلسفية ويعتبر فيلسوف أوكسفورد جون أوستن المؤسس لهذه النظرية انطلاقاً من الفكرة بان الوحدة الصغرى للاتصال الإنساني ليست الجملة ولا أية عبارة أخرى ، بل هي إنجاز بعض أنماط من الأفعال ، ينظر : الموسوعة الفلسفية العربية : م2/ق1330/2 .

[3] المصدر نفسه : م2/ق753/1 .

[4] ينظر : التفكير في زمن التكفير : 216 .

[5] أنظمة العلامات : 23 .

[6] ينظر : علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي : 210 .

مفهوم الإنسانية المشتركة ، وعلى مقدرة الإنسان ان يتعامل مع الآخرين من خلال منظومات معرفية وأخلاقية مشتركة"[1] .

وذكر الدكتور فاضل السامرائي جانباً من طبيعة اللغة العربية التي نزل بها القرآن ، حيث تبين لنا مفارقتها لما ترمي اليه هذه النظرية من هدم لثبات المعنى القرآني والقول بنسبيته فيقول : إن العرب إذا ارادت تثبيت معنى من المعاني وأرادت تمكينه في النفس إحتاطت له وإجتهدت في تثبيته والتمكين له وأحاطته بسياج يمنع المخاطب من ان يقع في الوهم او ان ينصرف ذهنه الى معنى اخر او أن يفوت عليه شيء من المعنى ثم يضرب لكلامه هذا كثيراً من الامثلة القرآنية[2] .

ثانياً : الهِرْمِنْيُوطِيقا :

من النظريات الغربية المهمة التي جعلها نصر حامد أبو زيد جزءاً من آليات التفسير لديه هي نظرية الهرمنيوطيقا والتي تعرف بأنها : فن أو أسلوب الفهم والتأويل . والقضية الأساسية التي تتناولها هي مشكلة تفسير النص بشكل عام ، سواء كان هذا النص تاريخياً أم دينياً ، والأسئلة التي تحاول الإجابة عنها أسئلة كثيرة ومعقدة ومتشابكة ، حول طبيعة النص وعلاقته بالتراث والتقاليد من جهة ، وعلاقته بمؤلفه من جهة أخرى ، والأهم من ذلك أنها تركز اهتمامها على علاقة المفسر بالنص[3] .

تأثر نصر حامد أبو زيد بهرمنيوطيقا غادامر وما شاكلها كهرمنيوطيقا هيدجر اللذين أسسا لعملية الفهم باعتبار أن الواقع الاجتماعي يحدد نقطة بداية الادراك والمعرفة للنص ، فيقول نصر حامد أبو زيد معرباً عن تأثره بهذا الطرح : "إن ما أنجزه كل من هيدجر وغادامر بحق أنهما أسسا عملية الفهم على أساس وجودي . ويبقى أن يفهم الوجود الإنساني نفسه بشكل أكثر تَحدُداً بعيداً عن الميتافيزيقية المتعالية لفكرة الوجود عندهما .

إن الوجود الإنساني مشروط بلحظة تاريخية معينة ، وبإطار اجتماعي يحدد شروط هذا الوجود وآفاقه ، فهذه الشروط تحدد نقطة البداية للإدراك والمعرفة"[4] .

---

[1] اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود ، عبد الوهاب المسيري : 136 ، ط2 ، دار الشروق ، القاهرة ، 1427هـ – 2006م .

[2] ينظر : الجملة العربية والمعنى ، فاضل صالح السامرائي : 124–136 ، ط1 ، دار الفكر ، عمان ، 1428هـ – 2007م .

[3] ينظر : ملحق التعاريف إعداد ، محمد صهيب الشريف نقلاً عن كتاب الاجتهاد ، النص ، الواقع ، المصلحة : 206 .

[4] إشكاليات القراءة وآليات التأويل : 43 .

كما أخذ نصر حامد أبو زيد كما أسلفنا[1] بثنائية المعنى والمغزى لدى هيرش والتي طبقها منهجياً على آية المواريث [2] بعد أن أحدث لها تكييفاً خاصاً يناسب طبيعة النص الذي يحلله كما يقول هو : "ذلك إننا نعتمد هنا على التفرقة بين المعنى والمغزى وهي تفرقة مطروحة في مجال دلالة النصوص بشكل عام ، وإن كنا سنقدم لها هنا تكييفاً يناسب طبيعة النصوص موضوع تحليلنا"[3] .

ثم يقول في هذه التفرقة : " والفرق بين المعنى والمغزى من منظور دراستنا هذه يتركز في بعدين غير منفصلين :

البعد الأول : ان المعنى ذو طابع تاريخي أي أنه لا يمكن الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكل من السياق اللغوي الداخلي والسياق الثقافي الاجتماعي الخارجي ، والمغزى وإن كان لا ينفك عن المعنى بل يلامسه وينطلق منه ذو طابع معاصر بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص ...

البعد الثاني : للفرق بين المعنى والمغزى وهو بعد يعد بمثابة نتيجة للبعد الأول ، إن المعنى يتمتع بقدر ملحوظ من الثبات النسبي ، والمغزى ذو طابع متحرك مع تغير آفاق القراءة ، وإن كانت علاقته بالمعنى تضبط حركته وترشدها"[4] .

ولا يخفى ما في هذا الطرح من خطورة فالمعنى ثباته نسبي لا مطلق كما أن المغزى من النص يتحدد من خلال عصر وواقع المفسر وبذلك لا ثبات للمعنى القرآني ولا المقاصد القرآنية .

ولكي نقف على ما ترمي إليه هذه النظرية نستعرض أهم خصائصها وهي :

1- منهج الهرمنيوطيقا هو منهج يقوم على تفسير النصوص بصفة عامة والكلمة كرمز لها ومادة بحثه تشمل قطاعين :

الأول : هو التأمل الفلسفي في أسس وشروط بنية الفهم .

الثاني : هو فهم النصوص ذاتها وتفسيرها عبر وسيطها اللغوي .

---

[1] ينظر : الفصل الرابع المبحث الاول من هذه الاطروحة .

[2] ينظر : 169-174 .

[3] ينظر : نقد الخطاب الديني : 220 .

[4] المصدر نفسه : 221 .

2- منهج الهرمنيوطيقا هو منهج يقوم على تزاوج الفلسفة والنقد الأدبي الفني[1] ، ففهم النص الأدبي أو النص الديني هو محاولة لفهم تجربة الوجود التي تفصح عن نفسها من خلال اللغة ، أو خلال الشكل الجمالي وثبات هذا الشكل الجمالي وكتابته هي التي تجعل عملية الفهم ممكنة ومتغيرة .

3- القيمة التي يبحث عنها الهرمنيوطيقي ليست معيارية[2] وهي ليست وراء النص وإنما أمامه فهي قيم ذات طاقة حيوية مستمرة التجدد ، وبالرغم من أنها ثابتة ، فإنها في علاقة تاريخية متغيرة بالنسق الإنساني .

4- الموضوعية الهرمنيوطيقية ، تنفي الثبات الموضوعي[3] ، وترى الموضوعية حالة مستمرة من التغير في الزمان والمكان ، وذلك لإتاحتها إمكانات تعدد التفسيرات .

5- تتسم غائية المنهج الهرمنيوطيقي بسمتين رئيسيتين :

التفاؤل والتحرير فالقيمة التي يتتبعها المؤول في النص ليست بأي حال من الأحوال سالفة مسبقة أو مطلقة ، فكل هذه القيم زائفة بالنسبة للهرمنيوطيقي ، أما القيمة الجديرة بهذا الاسم فهي تلك التي يفيدها جهد البحث ومشتقة الفهم[4] .

فكما رأينا أن من خصائصها مزاوجة العلوم الأخرى كالفلسفة والنقد الأدبي الفني والتي بدورها كعلوم إنسانية تكرس دور العقل والذوق الإنساني في فهم النص بعيداً عن أي آليات أخرى يفرضها النص ذاته ، كما أن الهرمنيوطيقا بطبيعتها داعية إلى فهم متجدد ومتغير للنصوص ورافضة لأي قيمة مطلقة أو ثبات موضوعي للنص الذي تحلله ، وهذا ما يتصادم مع الحقيقة القرآنية التي نص عليها قوله تعالى : ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي

---

(1) النقد الأدبي الفني : هو النقد الذي يحكم على النص الأدبي من الناحية الفنية أي نقد الوسائل التعبيرية وبيان القيم الجمالية الواردة في النص بعد قراءته والبحث عن معانيه وفهمه وتفسيره على وفق المعايير الفنية من دون الخوض في المسائل المعنوية الموضوعية فالنقد يستند إلى وجهة نظر الناقد ومقاييسه ومفاهيمه ، من هنا إن النقد مذاهب وتيارات تتصل بقواعد الفكر واتجاهاته عند كل ناقد ، ينظر : معجم المصطلحات الحديثة : 126 ، والفن والأدب ، ميشال عاصي : 122 ، ط3 ، مؤسسة نوفل ، بيروت ، 1980م .

(2) بمعنى انها لا تصلح ان تكون مقياساً للحكم على الاشياء او لتقدير صحتها ، ينظر : معجم المصطلحات الحديثة : 257 .

(3) الموضوع : هو الشيء الذي عين للدلالة على المعنى ، وقيل هو الامر الموجود في الذهن ، اما الموضوعية فهي اتجاه عقلي لرؤية الاشياء كما هي عليه في الواقع ، ينظر : المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ، عبد المنعم الحفني : 856 ، ط3 ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، 2000م .

(4) ينظر : لقاء مع فيلسوف هيدبرج : 161-171 .

وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا ﴾[1] ، فكمال الدين هنا دليل ثبات معانيه واطلاقيتها وتجاوزها لحدود الزمان والمكان[2] .

وأما بيان هدف هرمنيوطيقا غادامر تحديداً والتي دعا إليها نصر حامد أبو زيد وتأثر بطروحاتها[3] ، فيقول عبد الكريم شرفي فيها : "إن غادامر يعارض بشدة إقرار الممارسة التأويلية بمقولتي الحياة الذاتية للمؤلف والقارئ الأصلي ، ويؤكد في المقابل أن فعل الكتابة يفصل النص عن عرضية أصله ومبدعه ، ويحرر أُفق المعنى من فهم المؤلف وفهم القارئ الأصلي ، في اتجاه علاقات تفسيرية جديدة وإيجابية تفتح هذا الأفق وتوسعه باستمرار ... بهذه الكيفية ، إذن يصوغ غادامر أول قاعدة في نظرية الهرمنيوطيقا المعاصرة : ليس الفهم عملية نقل نفساني ولا يمكن لأُفق معنى الفهم أن يحد لا بما كان يقصده المؤلف ، ولا بأفق المرسل إليه الذي كتب النص أساسا من اجله"[4] .

فإسقاط هذه النظرية على النص القرآني يعني قطع الصلة ما بين الوحي الإلهي والنص القرآني وتجاوز حضور المرسل إليه النبي ﷺ المأمور بالبيان والتبليغ فهو تجاوز لتفسيره للنص القرآني ، وهذا هدم وتقويض لكل أسس الفهم السليم للنص القرآني فبدون استحضار أن النص إلهي ولسان عربي وبيان نبوي لا يمكن أن يتحقق الفهم الدقيق لدلالات النص القرآني .

كما توصف الهرمنيوطيقا بشكل عام بالفهم المضطرب اذ يقول عبد الغني بارة : "ان الهرمنيوطيقا بما هي من الفلسفة الجامحة والسؤال العتبة فإنها استحالت في مسارات تحولها ، مصدراً للفهم القلق وعنوان للجدل الحواري"[5] .

---

[1] المائدة : 3 .

[2] ينظر بهذا المعنى : صفوة التفاسير : 274/1 .

[3] ينظر : إشكاليات القراءة وآليات التأويل : 49 .

[4] من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ، عبد الكريم شرفي : 40 ، ط1 ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، 1428هـ-2007م .

[5] الهرمنيوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي : 359 .

الفصل الثالث
آراء نصر حامد أبو زيد في بعض علوم القرآن المتعلقة بمنهجه في التفسير

المبحث الأول : آراؤه في الإعجاز القرآني .

المبحث الثاني : آراؤه في النسخ في القرآن .

المبحث الثالث : آراؤه في أسباب النزول .

الفصل الثالث
اراء نصر حامد أبو زيد في بعض علوم القرآن
المتعلقة بمنهجه في التفسير
المبحث الأول
آراؤه في الإعجاز القرآني

مهد نصر حامد أبو زيد للقول بمشابهة القرآن لغيره من النصوص بالتقليل من أهمية الإعجاز القرآني في نظمه وبيانه بمقارنته القرآن بالشعر[1] ، والسجع[2] ، فمحور كلامه يهدف إلى أن القرآن مماثل لغيره من النصوص .

فأما مقارنته له بالشعر فقد خرج بالقول إن المخالفة بينهما هي من حيث المصدر والوظيفة فقط لا في ذات النص من حيث التركيب والأداء اللغوي والبلاغي إذ يقول : "أن علاقة القرآن بالشعر تقوم في جانب منها على التماثل وتقوم في جانب آخر على المخالفة ، إنها علاقة جدلية بدأت من المفاهيم والتصورات الأساسية في الثقافة ، وإذا كان حرص القرآن على نفي صفة الشعر عن نفسه ، وعلى نفي صفة الشاعرية عن محمد ﷺ قد أدت إلى القول بتحريم الشعر وكراهيته على الأقل فان هذا الاستنتاج ينظر إلى جانب واحد من علاقة القرآن بالشعر ويغفل الجانب الآخر ، لقد أراد النص أن يدفع عن نفسه صفة الشعر لأسباب ترتبط بتصور العرب لماهية الشعر من حيث المصدر والوظيفة ، وبالمثل أراد أن يدفع عن محمد ﷺ صفة الشاعرية لأن وظيفة الشاعر في ذلك المجتمع وظيفة مغايرة للوظيفة التي نسبها النص لمحمد ﷺ . الشاعر معبر عن القبيلة ومحمد ﷺ مبلغ لرسالة ، والشعر نص يحقق مصالح القبيلة في مهاجاة أعدائها ونصرة حلفائها أو في مدح رجالها وزعمائها ، والقرآن نص يستهدف إعادة بناء الواقع وتغييره إلى الأفضل ، من هنا كان التشديد على أن محمداً ﷺ ليس شاعراً أو كاهناً أو ساحراً ، وعلى أن القرآن ليس بشعر"[3] .

ثم يقول : "إن علاقة القرآن بالشعر لا يجب النظر إليها من زاوية واحدة بل يجب النظر إليها من زاوية علاقة النصوص داخل الثقافة ، ذلك أن فهم النص في ضوء النصوص

---

[1] الشعر : هو كلام موزون ومقفى قصداً ، ينظر : المعجم الوسيط مادة شعر : 484/1 .

[2] السجع : هو توافق فقرتين من النثر في الحرف الأخير من كل منهما كتوافق القافية في الشعر . ينظر : معجم علوم العربية : 237 .

[3] مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن : 139-140 .

الأخرى السابقة عليه يدل على وعي القدماء بعلاقة التماثل بين النصوص ، وعلى إدراك علاقة المخالفة كذلك"[1] .

كما يذهب إلى توضيح مشابهة القرآن للشعر في بعض جوانبه بقوله : "وإذا كان القرآن يمكن أن يشابه النصوص الأخرى من جوانب أخرى من حيث تضمنه لموضوعات مختلفة وأغراض متباينة كالوعظ والقصص والإنذار والوعيد ، وهو في هذا يمكن أن يشبه القصيدة من حيث بدؤها بالنسيب والوصف ، وتضمنها للاعتذار أو الهجاء أو المديح أو الفخر "[2] .

ثم ينتقد الباقلاني بقوله : "إن محاولة الباقلاني لإثبات إعجاز القرآن تعتمد على مفهوم انفصاله انفصالاً تاماً عن النصوص الأخرى داخل الثقافة ، سواء في ذلك الشعر والنثر .

وفي سبيل ذلك يحاول قدر جهده أن يطعن في بلاغة الشعر الجاهلي[3] بالتعرض بالهدم لأهم قصائده وبيان تهافتها وضعف بنائها وركاكة أُسلوبها"[4] .

وَيَرُدُ الدكتور محمد عمارة على تقولات نصر حامد أبو زيد آنفة الذكر بقوله : "ولقد أجمعت الأمة على أن كتاب الله : ﴿ذِكۡرٞ وَقُرۡءَانٞ مُّبِينٞ﴾ ، لا شبه بينه وبين الشعر : ﴿وَمَا عَلَّمۡنَٰهُ ٱلشِّعۡرَ وَمَا يَنۢبَغِي لَهُۥٓۚ إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرٞ وَقُرۡءَانٞ مُّبِينٞ﴾[5] ، ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ ٤٠ وَمَا هُوَ بِقَوۡلِ شَاعِرٖۚ قَلِيلٗا مَّا تُؤۡمِنُونَ ٤١ وَلَا بِقَوۡلِ كَاهِنٖۚ قَلِيلٗا مَّا تَذَكَّرُونَ ٤٢ تَنزِيلٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[6] .

لكن الدكتور نصر يرى في القرآن شبها من حيث تركيبته بالشعر الجاهلي وبالمعلقات الجاهلية ، والفارق بين تركيب القرآن عنده وبين الشعر الجاهلي مستويات متعددة في السياق الخاص بكل جزء من أجزائه ، بل ويرى أن القرآن منظومة من مجموعة من النصوص ، بسبب تعدد النصوص الثقافية التي شكلته يرى كل ذلك فيقول : "إن النص القرآني منظومة من مجموعة من النصوص ... وإذا كان يتشابه في تراكيبه تلك مع النص الشعري كما هو واضح من المعلقات الجاهلية مثلاً ، فان الفارق بين القرآن وبين المعلقة من هذه الزاوية المحددة يتمثل في المدى الزمني الذي استغرقه تَكَوُّن النص القرآني ، كما يتمثل في تعدد مستويات

---

(1) مفهوم النص دراسة في علوم القران : 142 .

(2) المصدر نفسه : 149 .

(3) ينظر : إعجاز القرآن ، محمد بن الطيب الباقلاني : 328–329 ، تحقيق : احمد صقر ، دار المعارف بمصر ، د.ت .

(4) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 143 ، وينظر : 152 .

(5) يس : 69 .

(6) الحاقة : 40–43 .

السياق المحددة لدلالة كل جزء من أجزائه ... وهذه التعددية النصية في بنية النص القرآني تعد في جانب منها نتيجة للسياق الثقافي المنتج للنص ، لأنها تمثل عناصر تشابه بين النص ونصوص الثقافة عامة ، وبينه وبين النص الشعري بصفة خاصة"[1] .

وإذا كان القرآن قد خاطب النساء ، كما خاطب الرجال مع الجمع بينهما في خطاب واحد في كثير من الأحيان ، فإن تخصيص النساء بالخطاب ، عند نصر حامد أبو زيد ليس تكريماً إلهياً والارتقاء بها عن التجاهل الذي كانت عليه في الجاهلية ، ولا هو استجابة لأسباب نزول روى أحاديثها علماء أسباب النزول ، وإنما الأمر عند نصر هو انحياز من القرآن إلى شعر الصعاليك الذي كان بعض شعرائه يفردون النساء بالخطاب ... فهو أثر من آثار إسهام شعر الصعاليك في تشكيل القرآن الكريم !!

نعم : يرى الدكتور نصر ذلك ، ويقول : "وسياق مخاطبة النساء [في القرآن] المغاير لسياق مخاطبة الرجال ، رغم الجمع بينهما في سياق واحد في كثير من الأحيان ، يمثل القرآن فيه تجاوز للنصوص الشعرية السائدة ، وانحياز لنصوص الصعاليك حيث تمثل الزوجة مخاطباً في بعض نماذجه"[2] .

وهذا الكلام ، الذي يمثل كارثة إيمانية في النظرة إلى القرآن وفي الحديث عنه هو أيضاً كارثة جهالة في الحديث عن الشعر الجاهلي ، بعامة ، والذي أفرد كثير من شعرائه المرأة بالخطاب ... لكن كارثة الجهالة في الشعر تهون إذا ما قيست بكارثة الاعتقاد الإيماني في القرآن الكريم"[3] .

كما يذكر محمد الحسناوي في مفارقة القرآن للشعر ما نصه : "ومما يتميز به القرآن من الشعر ، أن الحد الأدنى للشعر هو الكلام الموزون عروضياً المقفى من حيث الشكل ، وان الشعر من وضع البشر ، ثم هو خاضع لما يخضع إليه البشر من غلو في الانفعال والتصور وليس في القرآن العزيز شيء من ذلك"[4] .

أما في دعوى مشابهة فواصل[5] القرآن للسجع فيقول نصر حامد أبو زيد : "لاشك أن من أهم الفروق الأسلوبية بين القرآن المكي والمدني هو مراعاة الفاصلة بين الآيات وهي

---

[1] إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني ، نصر حامد أبو زيد ، مجلة القاهرة ، يناير ، سنة 1993م ، (لم تذكر الصفحة فهي ضمن كتاب التفسير الماركسي للاسلام : 47–49) .

[2] المصدر نفسه .

[3] التفسير الماركسي للإسلام : 47–49 .

[4] الفاصلة في القرآن ، محمد الحسناوي : 151 ، دار الأصيل ، د.م ، د.ت .

[5] الفاصلة : هي كلمة آخر الآية ، كقافية الشعر وقرينة السجع . ينظر : البرهان في علوم القرآن : 50 ، والإتقان في علوم القرآن : 672 .

مراعاة تؤكد تماثل النص مع النصوص الأخرى في الثقافة ، وكما ناقش القدماء علاقة القرآن بالشعر من منظور التحليل والتحريم ناقشوا علاقته بالسجع من منظور التحليل والتحريم كذلك .

وإذا كان القاضي الباقلاني يسهل عليه أن ينكر التماثل بين القرآن والشعر ، فإن إنكاره للتماثل بين القرآن والسجع لا يعتمد على تحليل معطيات النص من حيث الشكل ، كما فعل في حالة الشعر ، بل يعتمد على مجموعة حجج منطقية"[1] ، ويرد كلامه هذا بأنه إذا لم يكن للباقلاني تحليل لمعطيات النص فهناك من الباحثين من قام بهذا الأمر ووقف على فروق ما بين الفاصلة والسجع مع وجود خلاف بين العلماء في وقوع السجع المعجز في القرآن من عدمه[2] ، لا مجرد وجود مشابهة للسجع كما هو الحال عند نصر حامد أبو زيد فيقول محمد الحسناوي في بعض الفروق :

أولاً : تمتاز الفاصلة من السجع بأنها متماثلة مسجوعة وغير متماثلة أي متقاربة ، المتماثل معروف [كأن ينتهي بحرف معين] ، أما التقارب في الحروف فنحو قوله تعالى : ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾ [3] ، وليس صحيحاً ما ذهب إليه الزركشي من أن فواصل القرآن الكريم لا تخرج عن هذين القسمين [4] ، بل قد تنتهي السورة بفاصلة منفردة تكون كالمقطع الأخير كقوله تعالى في ختام سورة الضحى : ﴿ فَأَمَّا ٱلۡيَتِيمَ فَلَا تَقۡهَرۡ ۝٩ وَأَمَّا ٱلسَّآئِلَ فَلَا تَنۡهَرۡ ۝١٠ وَأَمَّا بِنِعۡمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثۡ ﴾ ، على ان هذا النوع الأخير قليل .

ثانياً : كما تمتاز الفاصلة من السجع في أن السجع مبني على سكون الأعجاز بينما الفواصل منها ما هو ساكن للأعجاز مقيد وما هو متحركها مطلق[5] .

ثم يذكر محمد الحسناوي دور الفاصلة في الإعجاز بقوله : "هي جزء يسهم في الإعجاز وأي جزء !

لقد رأينا هذا الجزء يسمى رأس آية ، ورأيناه مشحوناً بالإيقاع لفظاً ومعنى ، ومحور للعلاقات القريبة والبعيدة مع القرينة والمقطع والسورة بأسرها ، علاقات تمكين[6] أو

---

[1] مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 142 .

[2] ينظر : الفاصلة في القرآن : 115-123 ، 144 .

[3] الفاتحة : 3-4 .

[4] ينظر : البرهان في علوم القرآن : 61 .

[5] ينظر : الفاصلة في القرآن : 163-164 .

[6] التمكين : وهو أن تمهد قبلها تمهيداً تأتي به الفاصلة ممكنة في مكانها ، مستقرة في قرارها ، ومطمئنة في موضعها ، غير نافرة ولا قلقة ، متعلقاً معناها بمعنى الكلام كله تعلقاً تاماً ، بحيث لو طرحت اختل=

تصدير[1] ، او توشيح[2] أو إيغال[3] ورأيناه ميزة تفوق التقفية[4] في الشعر والنثر على حد سواء ومؤثراً يوحي بالإعجاز"[5] .

ثم يذكر محمد الحسناوي كلمته الفصل حول وجود السجع في القرآن من عدمه أو مشابهته لفواصل القرآن : "إن القول بسجع القرآن حيف ، ولا نقول السجع عيب ، وإن القول بالفاصلة لا شريك لها رداً للأمور إلى نصابها ، ونظرة إلى ظاهرة قرآنية متميزة مطردة في القرآن كله ، وفي ذلك ما فيه من تجنب الإيهام بمشابهة كلام البشر والكهان ، كما فيه انسجام مع إشارات القرآن : ﴿بِكِتَٰبٖ فَصَّلۡنَٰهُ﴾ [6] و ﴿ءَايَٰتٖ مُّفَصَّلَٰتٖ﴾ [7] "[8] .

وبعد هذه المقدمة من القول بمشابهة القرآن للشعر والسجع لدى نصر حامد أبو زيد ينتهي إلى دعم المعتزلة في القول بالصَّرْفة[9] فيقول : " إذا كان تفسير ظاهرة الإعجاز قد

=المعنى واضطرب الفهم ، ينظر : المصطلح النقدي في كتب الاعجاز القرآني حتى نهاية القرن السابع الهجري ، ابراهيم محمد الحمداني : 222–223 ، ط1 ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، 2009م .

(1) التصدير : هو تلك اللفظة بعينها تقدمت في أول الآية وتسمى أيضاً : رد العجز على الصدر . ينظر : الإتقان في علوم القرآن : 685 .

(2) التوشيح : هو أن يكون أول الكلام ما يستلزم القافية والفرق بينه وبين التصدير أن هذا دلالته معنوية وذاك لفظية ، ينظر : المصدر نفسه .

(3) الإيغال : هو ان يستكمل الشاعر معنى بيته بتمامه قبل ان يأتي بقافيته ، فإذا اراد الاتيان بها ليكون الكلام شعراً افاد معنى البيت ، وسمي به لأن المتكلم قد تجاوز المعنى الذي هو آخذ فيه ، وبلغ إلى زيادة على الحد ، يقال : أوغل في الأرض الفلانية ، إذا بلغ منتهاها ، فهكذا المتكلم إذا تم معناها ثم تعداه بزيادة فيه ، فقد أوغل كقوله تعالى : ﴿أَفَحُكۡمَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ يَبۡغُونَ﴾ المائدة : شوال جمادى أول ، فان الكلام تم بقوله : ﴿وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكۡمٗا﴾ ثم احتاج إلى فاصلة تناسب القرينة فلما اتى بها أفاد معنى زائداً ، ينظر : البرهان في علوم القرآن : شوال رجب –محرم رجب ، والمصطلح النقدي في كتب الاعجاز القرآني حتى نهاية القرن السابع الهجري : جمادى ثان محرم محرم –رجب محرم محرم .

(4) التقفية : هو أن يأتي ذكر نكتة أو خبر وغير ذلك ، يومئ إليه الشاعر أو الناثر مثل قوله تعالى : ﴿فِيهِنَّ قَٰصِرَٰتُ ٱلطَّرۡفِ﴾ الرحمن : جمادى ثان جمادى أول ، ينظر : المعجم المفصل في علوم البلاغة ، إنعام فوال عكاوي : جمادى ثان محرم ربيع ثان ، ط ربيع أول ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، رجب صفر ربيع ثان محرم هـ –جمادى ثان شوال شوال صفر م .

(5) الفاصلة في القرآن : 378 .

(6) الأعراف : 52 .

(7) الأعراف : 133 .

(8) الفاصلة في القرآن : 146 .

(9) الصَّرْفة : مقولة قالها النظّام المعتزلي بأن الله صرف العرب عن معارضة القرآن وسلب عقولهم وكان مقدوراً لهم ، لكن عاقهم أمر خارجي ، ينظر : الإتقان في علوم القرآن : 712 .

انتهى إلى القول باتحاد الدال [الإعجاز] بالمدلول [الرسالة] في حالة القرآن خلافاً للوحي في الاديان السابقة على الإسلام ، فان ثمة تفسيرات أخرى رأت انفصال الدال عن المدلول في إعجاز الوحي في الإسلام . وقد ذهب أصحاب هذا التفسير إلى أن المعجزة الدالة على صدق الوحي ترتبط بالقرآن ، ولكنها لا تنبع من طبيعته الخاصة بوصفه نصاً لغوياً ، بل تنبع من عجز العرب المعاصرين للنص عن الاتيان بمثله كما تحداهم النص ذاته ، وكان هذا العجز أمراً طارئاً بحكم تدخل الإرادة الإلهية ومنع الشعراء والخطباء من قبول التحدي والاتيان بمثله"[1] ، ثم يبين دعمه لهذا الرأي بقوله : "والحقيقة أن هذا الرأي لا ينكر الإعجاز من قريب أو بعيد . وإذا توقفنا قليلاً عند مفهوم الصَّرْفة ، وهو المصطلح الذي شاع بعد ذلك وصفاً لتفسير النظّام[2] ، قلنا إن النظام يجعل المعجزة أمراً واقعاً خارج النص ويرتبط بصفة من صفات قائل النص وهو الله ... ولذلك كان من الضروري أن تنتقل قضية الإعجاز من مجال العدل – مجال – الأفعال[3] إلى مجال التوحيد ، ومفارقة الصفات الالهية لصفات البشر من كل جانب ، فان العجز الذي يشير إليه النص في تحديه للعرب ان يأتوا بمثله كان عجزاً ناتجاً عن تدخل القدرة الالهية لمنع العرب من قبول التحدي ومن محاولته ، وليس في هذا الرأي إنكار للإعجاز ، بل هو تفسير له خارج اطار علاقة النص بغيره من النصوص . انه العجز البشري الذي سببته قدرة الله وليس الإعجاز أو التفوق القائم في بنية النص من حيث مقارنته بالنصوص الأخرى"[4] .

ويؤكد نصر حامد ابو زيد هذا المعنى بقوله "يكاد الباقلاني يرتد بقضية الإعجاز كلها دون أن يدري إلى العجز الذي صاحب التحدي ، وهو مفهوم لا يكاد يختلف كثيراً عن مفهوم الصَّرْفة . إن الاعتماد هنا في إثبات الإعجاز لا يستند إلى تحليل لغوي لبناء النص ، ولكنه يعتمد على اثبات حقيقة أن العرب ، أهل اللسان والفصاحة ، عجزوا عن الإتيان بمثله ، وهذا الدليل الخارجي – دليل – العجز يظل دليلاً مستمراً في العصور

---

[1] مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 145 .

[2] النظّام : هو إبراهيم بن سيار البصري أبو إسحاق النظّام ، من أئمة المعتزلة ، انفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت بالنظامية توفي سنة 231هـ ، ينظر : الإعلام : 43/1 .

[3] فهناك من نسب القول بالصَّرْفة إلى أنه نابع من مبدأ العدل الإلهي ، ينظر : إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة : 202 .

[4] مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 146 .

التالية[1]"[2] ، ثم يعد القاضي عبد الجبار امتداداً لنظرية النظّام هذه بقوله : "لكن هذا الموقف الاعتزالي الذي عبر عنه النظام أصابه قدر من التطور بعد ذلك على يد القاضي عبد الجبار .

وقد كان هذا التطور امراً طبيعياً بسبب الجدل المستمر بين الفرق حول قضايا النص بصفة عامة ، وقضية الإعجاز بصفة خاصة"[3] .

ويمكن الرد على ما تضمنته هذه النصوص من افكار بالآتي :

أولاً : قوله في رأي النظّام : "وليس في هذا الرأي إنكار للإعجاز ، بل هو تفسير له خارج إطار علاقة النص بغيره من النصوص ، إنه العجز البشري الذي سببته قدرة الله وليس الإعجاز او التفوق القائم في بنية النص من حيث مقارنته بالنصوص الأخرى"[4] ويُرَد عليه بما يأتي :

- في هذا الرأي إنكار للمعجزة القرآنية ويتبين الإنكار من خلال تعريف المعجزة وشروطها لدى العلماء واما التعريف فقد عُرِفَت : "بأنها عبارة عما قصد به اظهار صدق من ادعى أنه رسول الله"[5] كما اشترط المحققون لها شروط :

أ- أن تكون أمرا من الله تعالى ، ليصدق مدعي النبوة والأمر يشمل القول كالقرآن الكريم .

ب- أن تكون خارقة للعادة التي اعتاد عليها الناس واستمروا عليها مرة بعد أخرى .

ج- أن تكون على يد مدعي النبوة أو الرسالة[6] .

وقول النظام يؤدي إلى نفي مفهوم الإعجاز عن النص وفقاً لهذا التعريف لدى العلماء ، وهذه الشروط التي تشرط أن تكون المعجزة ظاهرة على يد مدعي النبوة كما هو الحال مع جميع الأنبياء .

---

(1) وللعلماء رأي مخالف تماماً لهذا القول وهو ان القول بالصَّرْفة يقتضي زوال الإعجاز بزوال زمن التحدي وهو يصدق على فهم نصر حامد أبو زيد لمفهوم الإعجاز هنا الذي أراد به الصَّرْفة لأن العرب اليوم ليسوا أهل للتحدي ولا يلزم صرفهم عن محاكاة القرآن لأنهم ليسوا كما كان عليه أسلافهم من فصاحة وبيان ، فهم منصرفين أصلاً عن محاكاته ، ينظر : البرهان في علوم القرآن : 305 .

(2) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 152 .

(3) المصدر نفسه : 147-148 .

(4) المصدر نفسه : 146 .

(5) شرح المقاصد : 273/3 ، وينظر : أصول الدين ، عبد القاهر بن طاهر البغدادي : 193 ، حققه : احمد شمس الدين ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1423هـ-2002م .

(6) ينظر : أصول الدين : 193-195 ، وأبكار الأفكار في أصول الدين ، علي بن محمد الآمدي : 664/2 ، ط1 ، حققه : احمد فريد المزيدي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1424هـ-2003م .

كما أنه يقتضي : "خلو القرآن من الإعجاز وفي ذلك خرق لإجماع الأمة فإنهم أجمعوا على بقاء معجزة الرسول العظمى ﷺ ، ولا معجزة له باقية سوى القرآن ، وخلوه من الإعجاز يبطل كونه معجزة"[1] .

2- كما تؤكد الدراسات البيانية للقرآن الكريم أن القرآن معجز ولا وجه للمقارنة والمشابهة مع النصوص الأخرى يقول الدكتور فاضل صالح السامرائي في ذلك : "انتهيت إلى حقيقة مسلمة بالنسبة اليّ وهي أن هذا القرآن لا يمكن أن يكون من كلام البشر وأن الخلق أولهم وآخرهم لو اجتمعوا على أن يفعلوا مثل ذلك ما قدروا عليه ولا قاربوا"[2] ، فلا مقاربة ولا مشابهة للنص البشري بالنص القرآني .

ثانياً : قوله : "يكاد الباقلاني يرتد بقضية الإعجاز كلها دون أن يدري إلى العجز الذي صاحب التحدي ، وهو مفهوم لا يكاد يختلف كثيراً عن مفهوم الصَّرْفة"[3] ، ويرد كلامه هذا بأن العجز هنا لطبيعة النص المعجز ، ولا يرجع هذا العجز إلى القول بالصرفة بأن القدرة الإلهية أعجزتهم وصرفتهم خارج إطار النص القرآني كما قاله المعتزلة[4] . كما أن دفاعه عن القول بالصرفة يتعارض مع فكره وفلسفته المادية العقلانية التي لا تؤمن إلا بالمشاهد المحسوس وترفض ما هو غيبي ، والقول بالصرفة تحيل قضية الإعجاز إلى غير المرئي وغير المادي إلى ما يتعلق بقدرة الله الفاعلة في ما وراء المنظور المشاهد ، فبهذا الموقف يقع نصر حامد ابو زيد بتناقض منهجي في طريقة تفكيره ، لكن الذي يفسر هذا التناقض هو أن القول بالصَّرْفة يؤكد مشابهة القرآن لغيره من النصوص ، ومن ثم إمكانية تطبيق المناهج النقدية الحديثة كما طبقت على النصوص البشرية ، وهذا ما يهدف إليه نصر حامد أبو زيد من دعمه لمفهوم الصرفة لدى النظّام .

ثالثاً : وأما اعتبار القاضي عبد الجبار امتداداً للنظّام في رؤيته للإعجاز[5] فليس في محله ، ذلك أن مفهوم الصَّرْفة عند القاضي عبد الجبار هي : "أن دواعيهم انصرفت عن المعارضة ، لعلمهم بأنها غير ممكنة ، على ما دللنا عليه ، ولولا علمهم بذلك ، لم تكن لتنصرف دواعيهم ، لأنا نجعل انصراف دواعيهم تابعاً لمعرفتهم بأنها متعذرة"[6] ،

---

[1] البرهان في علوم القرآن : 305 .

[2] التعبير القرآني ، فاضل صالح السامرائي : 9 ، دار الكتب ، جامعة الموصل ، د.ت .

[3] مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 152 .

[4] ينظر : الإتقان في علوم القرآن : 712-720 .

[5] مفهوم النص دراسة في علوم القرآن .

[6] المغني في أبواب العدل والتوحيد : 334/16 .

ويعلق وليد القصاب على هذا النص للقاضي عبد الجبار بقوله : "فهي صرفة تشبه اليأس الذي يعتري الانسان من أمر ما حاوله عدة مرات ، كان يُمْنَى كل مرة بالإخفاق الذريع ، فإذا عزيمته تتثبط ، وهمته تنهار ، وذلك كان شأن القوم مع القرآن ، فلم يكن تركهم للمعارضة لأمر خارجي ، وإنما لإحساسهم باليأس وتيقنهم من العجز عن الاتيان بمثل القرآن ...

فالصَّرْفة بهذا المفهوم الجديد عند القاضي عبد الجبار ليست تلك الصرفة التي عند النظام ... والتي تعني القهر والجبر ، وإنما هي صرفة ذاتية ، فهم أدركوا بالفطرة أن أسلوب القرآن في علوه وسموه ، وروعة نظمه وبيانه ، لا يمكن مجاراته ، ومعارضته ... أي أن العقل فكر وجرب ، ثم اقتنع بأن إدراكاته التي وصل إليها تمنعه من الإتيان بمثل هذا القرآن ، فالأمر في الحقيقة : انصراف ، وليس صرفة"[1] .

كما استدل العلماء على فساد القول بالصَّرْفة لدى النظام بأدلة منها :

1- قوله تعالى : ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾[2] ، فإنها تدل على عجزهم مع بقاء قدرتهم ولو سلبوا القدرة لم يبق لهم فائدة لاجتماعهم ، لأن منزلته منزلة اجتماع الموتى وليس عجز الموتى مما يحتفل بذكره .

2- ومما يبطل القول بالصَّرْفة أنه لو كانت المعارضة ممكنة ، وإنما منع منها بالصرفة ، لم يكن الكلام معجزاً ، وإنما يكون بالمنع معجزاً فلا يتضمن الكلام فضيلة على غيره في نفسه[3] .

3- يقول القاضي عبد الجبار : "وأما ترك العرب معارضة القرآن ، وعدولهم عنه إلى المقاتلة فظاهر أيضاً ، فإنهم حين أحسوا من أنفسهم العجز عن الإتيان بمثل هذا القرآن تركوه إلى المقاتلة ، وذلك يؤذن بعجزهم عن ذلك ، وإلا فالعاقل إذا أمكنه دفع خصمه بأيسر الأمرين لا يعدل عنه إلى أصعبهما"[4] .

---

[1] الصَّرْفة دلالتها لدى القائلين بها وردود المعارضين لها ، سامي عطا حسن : 125-126 ، بحث منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية ، العدد 51 ، سنة 1423هـ-2002م .

[2] الإسراء : 88 .

[3] ينظر : الإتقان في علوم القرآن : 712-713 .

[4] شرح الأصول الخمسة : 588 .

4- يذكر لنا سامي عطا حسن بعد دراسته لمفهوم الصرفة فيقول : "بعد هذا العرض لمفهوم الصرفة تبينت لي حقيقتان هامتان أُشير إليهما بإجمال :

الحقيقة الأولى : أن قريشاً مع شدة ملاحاتها للنبي ﷺ ، ومع أن القرآن قد ذكر آباءهم بغير ما يحبون ، وذكر أوثانهم بغير ما يؤمنون ، لم يتحركوا لأن يقولوا مثله ، إذعاناً لبلاغته وفصاحته ...

الحقيقة الثانية : أن القرآن جذب كثيراً من العرب إلى الإيمان بما فيه من قوة بيان وإيجاز معجز ، وأقوال محكمة ، وقصص تطول وتقصر ، وهي مملوءة بالعبر في طولها وقصرها ، وإطنابها الرائع ، وإيجازها الذي لا يدع صغيرة ولا كبيرة إلا أوفاها حقها ، بالعبارة الناصعة ، والإشارة الواضحة ، فأدركوا أن إعجازه ذاتي ، نابع منه ، وأنه فوق طاقة البشر ، وهذا يقودنا إلى أن القول بالصَّرْفة قول باطل ، وساقط عن الاعتبار ... وأن إعجاز القرآن ذاتي ، فهو معجز بنظمه ، وصحة معانيه ، وتوالي فصاحة الفاضلة ، مما جعل العرب يستعظمون بلاغة القرآن وفصاحته ، ولو كانوا مصروفين عن المعارضة ، لكان تعجبهم للصرف ، لا للبيان المعجز"[1] .

5- "القول بالصَّرْفة شبيه بقول العرب : ﴿ فَقَالَ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ﴾[2] وهذا ما جعله الله ضرباً من العمى في قوله : ﴿ أَفَسِحْرٌ هَٰذَآ أَمْ أَنتُمْ لَا تُبْصِرُونَ ﴾[3] "[4] .

---

(1) الصَّرْفة دلالتها لدى القائلين بها وردود المعارضين لها : 156 .

(2) المدثر : 24 .

(3) الطور : 15 .

(4) فكرة النظم بين وجوه الإعجاز في القرآن الكريم ، فتحي احمد عامر : 31 ، د.م ، القاهرة ، 1395هـ - 1975م .

المبحث الثاني
آراؤه في النسخ في القرآن

عَرَّف علماء الأصول النسخ تعريفات شتى ، فعرفه الغزالي بقوله : "حده انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا به مع تراخيه عنه"(1) ، أما الرازي فأتى بصياغة أخرى فقال : "والأولى أن يقال النسخ طريق شرعي يدل على أن مثل الحكم الذي كان ثابتاً بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً"(2) ، وذكر الآمدي تعريفاً آخر له فقال : "فالمختار في تحديده أن يقال : النسخ عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ما يثبت من حكم خطاب شرعي سابق"(3) وأما الزركشي فيقول : "فقد أُختلف في حده والمختار أنه رفع الحكم الشرعي بخطاب"(4) .

ووجدت أن الدكتور مصطفى الزلمي يعترض على مثل صياغة هذه التعريفات بقوله : "ويلاحظ أن أكثر التعريفات الأصولية للنسخ ركزت على نسخ الحكم السابق بدليل شرعي لاحق ، وهذا يتعارض مع تقسيمهم للنسخ في القرآن باعتبار المنسوخ إلى منسوخ الحكم والتلاوة معاً ، ومنسوخ الحكم دون التلاوة ، ومنسوخ التلاوة دون الحكم ، ذلك لأن تعريفهم اقتصر على إلغاء الحكم . والتعريف المختار الذي أقترح الأخذ به هو أن النسخ إلغاء وحي سابق بوحي لاحق ، ويشمل الوحي المتلو (القرآن) وغير المتلو (السنة النبوية)"(5) .

وأما ما استدل به العلماء على جواز النسخ في القرآن فهو النقل والعقل والإجماع وذلك على النحو الآتي :

أولاً : الأدلة النقلية .

أ- قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (6) .

---

(1) المستصفى في أصول الفقه : 207/1 .

(2) المحصول في أصول الفقه : 285/3 .

(3) الإحكام في أصول الأحكام : 101/3 .

(4) البحر المحيط في أصول الفقه : 145/3 .

(5) التبيان لرفع غموض النسخ في القرآن ، مصطفى إبراهيم الزلمي : 21 ، مطبعة التربية ، أربيل ، 2000م .

(6) النحل : 101 .

يقول الطبري في تفسيرها ما مفاده : وإذا نسخنا حكم آية فأبدلنا مكانه حكم آية أخرى[1] ، ويقول الرازي : "التبديل يشتمل رفع واثبات ، والمرفوع إما التلاوة أو الحكم فكيف كان فهو رفع ونسخ"[2] ، ويقول الالوسي فيها أيضاً : "أي إذا نزلنا آية من القرآن مكان آية منه وجعلناها بدلاً منها بأن نسخناها بها"[3] .

ويرى الطاهر بن عاشور أن : "المراد بالآية الكلام التام من القرآن وليس المراد علامة صدق الرسول ﷺ اعني المعجزة بقرينة قوله تعالى : ﴿وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ﴾[4] فيشمل التبديل نسخ الاحكام"[5] .

ب- قوله تعالى : ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآ﴾[6] .

يقول الطبري فيها : " يعني جل ثناؤه : ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ﴾[7] ما ننقل حكم آية ، إلى غيره فنبدله ونغيره ، وذلك أن يحول الحلال حراماً ، والحرام حلالاً ، والمباح محظوراً ، والمحظور مباحاً ، ولا يكون ذلك إلا في الأمر والنهي ، والحظر والإطلاق ، والمنع والإباحة ، فأما الأخبار فلا يكون فيها ناسخ ولا منسوخ"[8] .

يقول الدكتور شعبان محمد إسماعيل في بيان هذه الآية : "إن نبوة محمد ﷺ ثبتت بالدليل القاطع[9] وهو المعجزة الدالة على ذلك ، فيكون صادقاً فيما يقوله عن ربه تعالى وينقله عنه ، وقد نقل عنه قوله تعالى : ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآ﴾[10] ، ومعنى الآية : إن ننسخ نأت ، ومثل ذلك إنما يقال فيما هو جائز عقلاً لا فيما هو محال .

---

(1) ينظر : جامع البيان في تأويل القرآن : 646/7 .

(2) التفسير الكبير : 208/2 .

(3) روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني : 628/14 .

(4) النحل : 101 .

(5) التحرير والتنوير : 281/14 .

(6) البقرة : 106 .

(7) البقرة : 106 .

(8) جامع البيان في تأويل آي القرآن : 521/1 . والناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم ، محمد بن أحمد النحاس : 12-13 ، ط1 ، الدار النموذجية ، بيروت ، 1424هـ-2003م .

(9) يقول الإسنوي في توجيه الآية "وجه الدلالة أن الاستدلال بالقرآن متوقف على ثبوت نبوة محمد ﷺ " نهاية السول شرح منهاج الوصول في علم الأصول ، عبد الرحيم الإسنوي : 238 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1420هـ-1999م .

(10) البقرة : 106 .

فكانت الآية دالة على ان النسخ جائز وهو المطلوب"[1] .

ثانياً : الدليل العقلي .

1- إن النسخ لو لم يكن جائزاً عقلاً وواقعاً سمعاً لما أجاز المنكرون أن يأمر الشارع عباده بأمر مؤقت ينتهي بانتهاء وقته ، لكنهم يجوزون هذا عقلاً ويقولون بوقوعه سمعاً ، فليجوزوا هذا ، لأنه لا معنى للنسخ إلا انتهاء الحكم الأول لميقات معلوم عند الله ، بيد أنه لم يكن معلوماً لنا من قبل ، ثم أعلمنا الله إياه بالنسخ ، وهذا ليس بفارق مؤثر .

2- إن النسخ لو لم يكن جائزاً عقلاً وواقعاً سمعاً لما ثبتت رسالة سيدنا محمد ﷺ إلى الناس كافة ، لكن رسالته العامة للناس ثابتة بالأدلة القاطعة والبراهين الساطعة التي يطول شرحها ، إذن فالشرائع السابقة ليست باقية ، بل هي منسوخة بهذه الشريعة الختامية . وإذن فالنسخ جائز وواقع ، أما ملازمة هذا الدليل فنبرهن عليها بأن النسخ لو لم يكن جائزاً وواقعاً ، لكانت الشرائع الأولى باقية ولو كانت باقية ما ثبتت رسالته ﷺ إلى الناس كافة[2] .

3- "أن أفعال الله لا تعلل بالأغراض فإنه سبحانه يأمر بالشيء في وقت ثم ينسخه في وقت آخر ، لأنه يعلم ما يصلح للناس"[3] .

ثالثاً : دليل النسخ بالإجماع .

يقول الغزالي في ذلك : "وأما وقوعه سمعاً فيدل عليه الإجماع والنص .

أما الإجماع : فاتفاق الأمة قاطبة على أن شريعة محمد ﷺ نسخت شرع من قبله ، إما بالكلية ، وإما فيما يخالفها فيه ، وهذا متفق عليه ، فمنكر هذا خارق للإجماع ، وقد ذهب شذوذ من المسلمين إلى إنكار النسخ ، وهم مسبوقون بهذا الإجماع فهذا الإجماع حجة عليهم"[4] .

ومن الآيات التي أُستدِل بها على وقوع النسخ في القرآن الآتي :

يقول الرازي للقائلين بوقوع النسخ في القرآن حجج :

---

[1] نظرية النسخ في الشرائع السماوية ، شعبان محمد إسماعيل : 25 ، ط1 ، دار السلام ، 1408هـ- 1988م .

[2] ينظر : مناهل العرفان في علوم القرآن : 470/2 .

[3] علوم القرآن ، إبراهيم النعمة : 52 ، د.م ، د.م ، د.ت .

[4] المستصفى في أصول الفقه : 213/1 . وينظر : المحصول في أصول الفقه : 294/3 . والمعتمد في أصول الفقه : 430/2 .

1- إن الله تعالى أمر المتوفى عنها زوجها بالإعتداد حولاً كاملاً وذلك في قوله تعالى : ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ ﴾[1] ثم نسخ ذلك بأربعة أشهر وعشر كما قال تعالى : ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾[2] .

2- إنه تعالى أمر بثبات الواحد للعشرة بقوله تعالى : ﴿ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ﴾[3] ثم نسخ ذلك بقوله تعالى : ﴿ ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ﴾[4] [5] .

وأما نصر حامد أبو زيد فله رؤية جديدة لمفهوم النسخ في ضوء توجيهه لآيتي البقرة (البقرة) والنحل (النحل) وما ذكره الزركشي عن المُنْسأ[6] في القرآن .

فيقول في قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ ۙ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[7] "في هذا السياق يكون إبدال آية مكان آية معناه تغيير الحكم الوارد في نص بنص آخر [لا إزالة أو رفع] مع بقاء النصين ولذلك كان بناء الآية على الشرط وكان جواب الشرط اتهام أهل مكة لمحمد بالكذب ، وليس لهذا الاتهام من معنى سوى تصورهم لوجود تناقض في النص"[8] .

---

(1) البقرة : 240 .

(2) البقرة : 234 .

(3) الأنفال : 65 .

(4) الأنفال : 66 .

(5) التفسير الكبير : 208/2 .

(6) المُنْسأ : هو كل أمر يجب امتثاله في وقت ما ، لعلة تقتضي ذلك الحكم ثم ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر ، ينظر : الإتقان في علوم القرآن : 519 .

(7) النحل : 101 .

(8) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 118 .

ثم يفسر قوله تعالى : ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [1] بناء على ما قبلها[2] وبعدها من الآيات[3] والآيات التي نصت على تحويل القبلة[4] ، فيقول : "ولعلنا من هذا السياق نفهم أن الآية في النص السابق التي يقع عليها النسخ أو النسيان ليس من الضروري أن تكون بمعنى الوحدة الأساسية في النص (الآية القرآنية) ، ولعل المقصود بها المعنى اللغوي للآية ، بمعنى العلامة الدالة ... ويكون معنى الآية بناء على هذا أن العلامات الدالة على النبوة يمكن أن يغيرها الله ، وأن ما يغيره الله من هذه العلامات أو يسحب عليها أذيال النسيان يأتي من العلامات بما هو افضل منها في الدلالة ، أو يأتي على الاقل بما يماثلها"[5] .

ثم يحتج بما ورد لدى الزركشي في قراءة ننسأها بالهمز فيقول : "والقراءة الثالثة ننسأها بالهمز بمعنى التأجيل وهي قراءة يستدل منها الزركشي على أن النسخ بمعنى تأجيل الحكم لا بمعنى الغائه[6] "[7] .

وبناءً على هذه المعطيات يخرج نصر حامد أبو زيد بمفهوم جديد للنسخ فيقول : "ويكون على ذلك معنى النسخ هو إبدال نص بنص مع بقاء النصين وعلى ذلك يصعب أن نتقبل كثيراً من النصوص والانواع التي يوردها العلماء داخل قضية الناسخ والمنسوخ ، خاصة تلك التي يجعلون آخرها ناسخاً لأولها"[8] .

---

[1] البقرة : 106 .

[2] قوله تعالى : ﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾ البقرة : 105 .

[3] قوله تعالى : ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٠٧﴾ أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْـَٔلُواْ رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ ۗ وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾ البقرة : 107–108 .

[4] قوله تعالى : ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى ٱلسَّمَآءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا ۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ البقرة : 144 .

[5] مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 119 .

[6] البرهان في علوم القرآن : 280–281 .

[7] مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 119 .

[8] المصدر نفسه : 120 .

وقوله : "ابدال نص بنص مع بقاء النصين"[1] ، يريد رفض نوع من النسخ وهو نسخ الحكم والتلاوة أو التلاوة دون الحكم ، وهو ما نص عليه بقوله : "تصوروا أن من النصوص ما نسخ حكمه وتلاوته ، ومنها ما نسخت تلاوته دون حكمه"[2] ، وهو ما أعتبره من جنس التزيد لدى العلماء في قضايا الناسخ والمنسوخ[3] .

ثم يدخل نصر حامد أبو زيد المنسوخ كله في باب المنسأ فيقول : "إن تحديد وظيفة النسخ في التسهيل والتيسير والتدرج في التشريع تجعل المنسوخ كله من باب المنسأ ويكون معنى التبديل في الآيات ... هو تبديل الأحكام لا تغيير النصوص بالغاء القديم بآخر جديد ... ذلك أن فهم معنى النسخ بأنه الإزلة التامة للنص تتناقض مع حكمة التيسير والتدرج في التشريع"[4] .

ويضيف شبهة اخرى بقوله : "لم يناقش العلماء ما تؤدي إليه ظاهرة نسخ التلاوة وحذف النصوص سواء بقي حكمها أو نسخ أيضاً من قضاء كامل على تصورهم لأزلية الوجود الكتأبي للنص في اللوح المحفوظ ، فإن نزول الآيات المثبتة في اللوح المحفوظ ثم نسخها وإزالتها من القرآن المتلو ينفي هذه الأبدية المفترضة الموهومة"[5] .

ويمكن الرد على استدلالات نصر حامد أبو زيد حول المفهوم الجديد للنسخ وما أثاره من شبه بالآتي :

أولاً : استدلاله بالآية (101) من سورة النحل وقوله فيها "في هذا السياق يكون إبدال آية مكان آية معناه تغيير الحكم الوارد في نص بنص آخر مع إبقاء النصين"[6] .

يرده قول الغزالي في توجيهه لهذه الآية فيقول "والتبديل يشتمل على رفع وإثبات ، والمرفوع إما تلاوة ، وإما حكم ، وكيفما كان هو رفع ونسخ"[7] .

كما يقول الزركشي : "ومنع قوم من نسخ اللفظ مع بقاء حكمه ، ومن نسخ حكمه مع بقاء لفظه ، لأنه يؤدي أحدهما إلى أن يبقى الدليل ولا مدلول ، والآخر يؤدي إلى أن يرتفع

---

[1] مفهوم النص دراسة في علوم القران : 120 .
[2] المصدر نفسه : 127 .
[3] المصدر نفسه .
[4] المصدر نفسه : 123 .
[5] المصدر نفسه : 231 .
[6] المصدر نفسه : 118 .
[7] المستصفى من علم الأصول : 213/1 .

الأصل ويبقى الناسخ ، والصحيح هو الجواز لان التلاوة والحكم في الحقيقة شيئان مختلفان ، فجاز نسخ أحدهما ، وتبقية الآخر كالعبادتين"[1] .

ثانياً : استدلاله بقول الزركشي أن النسخ يعني تأجيل الحكم لا إلغائه[2] ، ليس في محله ذلك ان الزركشي فرق ما بين النسخ والإنساء في كلامه ولم يداخل بينهما ، بدليل أنه من القائلين بوقوع النسخ إذ يقول : "قيل في قوله تعالى : ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ ﴾[3] ولم يقل من القرآن ، لأن القرآن ناسخ مهيمن على كل الكتب ، وليس يأتي بعده ناسخ له ، وما فيه من ناسخ ومنسوخ فمعلوم وهو قليل ، بَيَّنَ الله ناسخه عند منسوخه ، كنسخ الصدقة عند مناجاة الرسول ، والعدة ، والفرار في الجهاد ، ونحوه ، وأما غير ذلك فمن تحقق علماً بالنسخ علم أن غالب ذلك من المنسأ ، ومنه ما يرجع لبيان الحكم المجمل"[4] .

ثالثاً : أما تفسيره لكلمة الآية من قوله تعالى : ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ ﴾[5] ، بالمعنى اللغوي ، أي العلامة لا الآية القرآنية[6] ، فيرده ما ذكره محمود بن أبي الحسن النيسأبوري في تفسيره لمعنى (الآية) في هذا النص تحديداً فيقول : "أن الآية اذا أُطلِقَت فهم بها آيات القرآن ، وعلى أنه إذ لم يمتنع نسخ ما تقدم من الكتب بالقرآن لا يمتنع نسخ بعضه ببعض"[7] .

كما يرد قول نصر حامد ابو زيد من ان سياق الايات قبل وبعد آية (﴿﴾) من سورة البقرة يؤكد ان الآية هي بمعنى العلامة[8] ما ذكره الطاهر بن عاشور بقوله : "مناسبة هذه الآية للآيات قبلها أن اليهود اعتذروا عن إعراضهم عن الإيمان بالنبي ﷺ بقولهم : ﴿ نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ﴾[9] ، وأرادوا به أنهم يكفرون بغيره وهم في عذرهم ذلك يدعون أن

---

[1] البحر المحيط في أصول الفقه : 181/3 .

[2] ينظر : مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 119 .

[3] البقرة : 106 .

[4] البرهان في علوم القرآن : 281 .

[5] البقرة : 106 .

[6] ينظر : مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 119 .

[7] وضح البرهان في مشكلات القرآن ، محمود بن أبي الحسن النيسابوري : 158/1 ، تحقيق : صفوان عدنان داوودي ، ط1 ، دار القلم ، دمشق ، 1410هـ-1990م .

[8] ينظر : مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 119 .

[9] البقرة : 91 .

شريعتهم لا تنسخ ويقولون أن محمداً ﷺ وصف التوراة بأنها حق وأنه جاء مصدقاً لها فكيف يكون شرعه مبطلاً لها"[1] .

كما يقول في معنى النسخ في هذه الآية : "والمراد من النسخ هنا الإزالة وإثبات العوض بدليل قوله : ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾[2]"[3] .

رابعاً : قوله "إن تحديد وظيفة النسخ في التسهيل والتيسير والتدرج في التشريع تجعل المنسوخ كله من باب المنسأ"[4] ، غير مسلم له لسبب هو : أن الناسخ يأتي بعد أن بلغت الانسانية في أطوار رشدها حد الكمال المقدر لها ، لذلك ينزل الله احكاماً نهائية وافية بالغرض[5] .

خامساً : قوله : تؤدي ظاهرة نسخ التلاوة وحذف النصوص سواء بقي حكمها أو نسخ من القضاء على التصور الازلي للوجود الكتابي في اللوح المحفوظ[6] أيضاً غير مسلم له ، يقول الرازي : "ولا نسلم ان النسخ المذكور في الآية مختص ببعض القرآن بل التقدير والله أعلم ما ننسخ من اللوح المحفوظ فإنا نأتي بما هو خير منه"[7] ، وعلى هذا التقدير لا يكون هناك أي نفي للوجود الكتابي للقرآن في اللوح المحفوظ .

كما يضيف غازي التوبة مسألة أخرى فيقول : "نحن لا نعلم ما الذي تكلم الله به وبأي صيغة لسانية دون القرآن في اللوح المحفوظ ، وذلك لأننا نجهل ذات الله ، وبالتالي لا نستطيع أن نخوض في هذه التفصيلات لأنها ستكون بلا سند شرعي أو عقلي ، كما لا يمكن سحب قوانين عالم الشهادة على عالم الغيب"[8] .

سادساً : يذكر نصر حامد أبو زيد شبهة أخرى فيقول : "تُعَدُّ ظاهرة النسخ التي أقر العلماء بحدوثها في النص أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع"[9] ، ثم يؤكد من خلال سياق كلامه عن النسخ على معنىً خطرٍ هو لزوم تغير معاني النص القرآني

---

(1) التحرير والتنوير : 654/1 .

(2) البقرة : 106 .

(3) التحرير والتنوير : 657/1 .

(4) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 123 .

(5) ينظر : فتح المنان في نسخ القرآن ، علي حسن العريض : 132 ، ط1 ، مصر ، 1973م .

(6) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 231 .

(7) التفسير الكبير : 208/2 .

(8) مقال بعنوان قراءة في الكتاب والقرآن قراءة معاصرة لمحمد شحرور بقلم غازي التوبة منشور على شبكة الانترنيت : http:/ www.al-omman.org/v2/web/index.php/news/m2in17/event=view.

(9) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 193 .

وفقاً لتغير الواقع المستمر إذ يقول : "لاشك أن إبدال نص بنص بما يترتب عليه من إبطال حكم بحكم آخر يمكن أن يدرس من زوايا عديدة ، أهمها التدرج في التشريع خطـوة خطـوة مراعاة لقانون التدرج في عملية التغيير ، وإذا كان النص في مفهومه الأساسي من حيث كونه وحياً انطلق من حدود مفاهيم الواقع ، فلا شك أنه في تطوره كان لابد أن يراعي هذا الواقع [أي بالنسخ] ولا يصح ان يكون هذا الفهم محجوباً بتصور أن الله لا يجوز عليه التغير ، وأن علمه الشامل للماضي والحاضر والمستقبل وللكليات والجزئيات يمنع من أن يحكم بحكم ثـم يغير هذا الحكم ، فالتغير صفة ثابتة في الواقع لازمة له من حيث هو حركة مستمرة سـيالة دافقة ، وما دام النص متوجهاً للواقع فلابد أن يراعي شروط الواقـع [أي ان يتغيـر وفقـاً لتغيره] "[1] .

ثم يقول : "إن تغاير أفعال الله في العالم لا يعني تغيراً في ذات الله أو فـي علمـه ، وكذلك إبدال آية مكان آية ، وتغيير الحكم لا يعني البداء[2] أو أن الله يقرر أمراً ثم يبدو له فيه رأي آخر ، إن النظر دائماً إلى الله في مناقشة قضايا الوحي والنص إغفال للبعد الآخر الهام وهو الواقع والمتلقين . إن الأحكام الشرعية أحكام خاصة بالبشر في حركتهم داخل المجتمع ، ولا يصح إخضاع الواقع المتغير لأحكام وتشريعات جامدة لا تتحرك ولا تتطور"[3] .

فأما شبهة دلالة النسخ على جدلية النص والواقع[4] وضرورة خضوع النص لشـروط الواقع المتغير[5] ، فترد بالقول أن النسخ لا يعد ظاهرة[6] في القرآن ، بل حالة وقعت بحدود ضيقة يقول السيوطي مؤكداً هذا المعنى في معرض ما يصدق عليه النسخ : "فهـذه إحـدى وعشرون آية منسوخة على خلاف في بعضها لا يصح دعوى النسخ في غيرها والأصح في آية الاستئذان[7] والقسمة[8] الإحكام فصارت تسـع عشـرة ويضـم إليهـا قولـه تعـالى :

---

(1) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 120 .

(2) البداء : هو الظهور بعد الخفاء أو نشأة رأي جديد لم يك موجوداً والمعنيان متقاربـان وكلاهمـا مسـتحيل على الله تعالى ، لما يلزمهما من سبق الجهل وحدوث العلم ، والجهل والحدوث عليـه محـالان . ينظـر : مناهل العرفان في علوم القرآن : 2/463-464 .

(3) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 120-121 .

(4) المصدر نفسه : 117 .

(5) المصدر نفسه : 120 .

(6) ظاهرة : هذه اللفظة تدل على الكثرة والشيوع وهي محدثة كما يقال بدت ظـاهرة الاهتمـام بالصـناعة ، ينظر : المعجم الوسيط مادة (ظهر) : 2/578 . (بتصرف)

(7) و (2) يراد بآية الاستئذان قوله تعـالى : ﴿لِيَسْتَئْذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ وَٱلَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُواْ ٱلْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَٰثَ مَرَّٰتٍ﴾ النور : شعبان جمادى اول ، أما آية القسمة فهي قولـه تعـالى : ﴿ وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُوْلُواْ ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينُ فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ وَقُولُواْ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴾ النساء : شعبان ، ينظر : مباحث في علوم القرآن : ربيع ثان رجب صفر .

﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ﴾ (1) على رأي ابن عباس أنها منسوخة بقوله تعالى : ﴿ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ﴾ (2) فتمت عشرون"(3) .

ويعلق صبحي الصالح على كلام السيوطي قائلاً : "ولو لا خشية الأستطراد لوجدنا الصالح منها للنسخ لا يزيد على عشر فقط"(4) ، وهناك من ذهب إلى أقل من هذا العدد في الآيات المنسوخة(5) .

أما اتهامه أحكام الشريعة الإسلامية بأنها جامدة لا تتطور فليس في محله أيضاً ويردُّه القول : بأن حكم الله فيه ثوابت تتعلق بالقيم التي لا تتغير ولا تتبدل ، وفيه متغيرات تسمح بتغيير الحكم وفقاً لتغير الواقع بما يحفظ الثوابت ويحقق معناها ، فقد وجد منذ بداية التشريع وهو التفرقة بين ما هو قطعي الورود والدلالة وما هو ظني في أحدهما أو كليهما ، وفي المساحة التي ينطبق عليها هذا الجزء الظني من نصوص الكتاب والسنة مجال كذلك للاجتهاد والذي يأخذ في الاعتبار إلى جانب عناصر اخرى ، مراعاة مصالح الناس أي واقعهم .

وقد نشأ على مدى القرون وتأكدت قاعدة أصولية هي أنه لا ينكر تغير الأحكام المبنية على العرف والمصلحة بتغير الأزمنة والأماكن والظروف ، بل إن الفقهاء قد ذهبوا إلى أن لولي أمر المسلمين أن يغير الأحكام من الاباحة إلى كل من التحريم والوجوب بتغير المصالح ، وكذلك العكس ووجدت في هذا المجال تطبيقات كثيرة(6) .

---

(1) البقرة : 115 .

(2) البقرة : 149 .

(3) الإتقان في علوم القرآن : 526 .

(4) مباحث في علوم القرآن : 274 .

(5) ينظر : فتح المنان في نسخ القرآن : 245 .

(6) ينظر : أثر تغير الواقع في الحكم تغييراً واستحداثاً ، جمال الدين عطية : 33-34 ، بحث منشور في مجلة المسلم المعاصر ، العدد 59 ، سنة 1411هـ-1991م .

المبحث الثالث
آراؤه في أسباب النزول

عَرّف الزرقاني سبب النزول بقوله : "هو ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه أو مبينة لحكمه أيام وقوعه ، والمعنى أنه حادثة وقعت في زمن النبي ﷺ ، أو سؤال وُجِّه إليه ، فنزلت الآية أو الآيات من الله تعالى ببيان ما يتصل بتلك الحادثة ، أو بجواب هذا السؤال"[1] .

أثار نصر حامد أبو زيد في إطار كلامه عن أسباب النزول عدداً من المسائل ، وهي تنزلات القرآن ، ودلالة أسباب النزول على جدلية الواقع والنص القرآني ، وموقفه من قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

أما قضية تنزُّلات القرآن فقال فيها : "ما السر في إنزاله جملة إلى السماء ؟ وفي أي زمان نزل على وجه التحقيق ؟ وهل كان ضمن ما نزل من القرآن قوله تعالى : ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ﴾[2] ، بصيغة الماضي التي تتعارض مع وجودها في النص قبل نزوله ؟ وإذا قلنا إنها أضيفت إلى النص بعد نزوله ، أليس معنى ذلك أنها ليست من القرآن الازلي القديم الذي هو صفة الذات الالهية ، وهذا يؤدي إلى القضاء على مفهوم الصفة الأزلية للكلام الألهي ، ويهدم كل هذه التصورات من أساسها"[3] .

ونقل نصر حامد أبو زيد كلام الزركشي وردوده على مثل هذه التساؤلات التي أثارها هو : "فان قيل : ما السر في انزاله جملة إلى السماء ؟ قيل : فيه تفخيم لامره ، وأمر من نزل عليه ، وذلك بإعلام سكان السموات السبع أن هذا آخر الكتب المنزلة على خاتم الرسل لاشرف الامم ، ولقد صرفناه إليهم لينزله عليهم . ولولا أن الحكمة الالهية اقتضت نزوله منجماً بسبب الوقائع لأهبطه إلى الأرض جملة .

فإن قيل : في أي زمان نزل جملة إلى السماء الدنيا ، بعد ظهور نبوة محمد ﷺ أم قبلها ؟ قلت : قال : قال الشيخ أبو شامة[4] : الظاهر أنه قبلها ، وكلاهما محتمل ، فإن كان بعدها فوجه التفخيم منه ما ذكرناه ، وإن كان قبلها ففائدته أظهر وأكثر .

---

[1] مناهل العرفان في علوم القرآن : 81/1 .

[2] القدر : 1 .

[3] مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 101 .

[4] أبو شامة : هو عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي ، الشافعي ، المقريء النحوي المؤرخ ، ولد سنة 599هـ ، وتوفي سنة 665هـ ، وله تصانيف منها شرح الشاطبية ، ومختصر تاريخ دمشق ، وشرح نونية السخاوي ، ينظر : شذرات الذهب في أخبار من ذهب : 458/5 .

فان قلت : فقوله : ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ﴾ (محرم) من جملة القرآن الذي نزل جملة أم لا ؟ فإن لم يكن منه فما نزل جملة ، وإن كان منه فما وجه صحة العبارة ؟ قلت : ذكـر فيـه وجهين : أحدهما أن يكون معنى الكلام ، ما حكمنا بإنزاله في القدر وقضـائه وقـدرناه فـي الأزل ونحو ذلك . والثاني أن لفظه لفظ الماضي ومعناه الاستقبال ، أي ينزل جملة في ليلـة مباركة هي ليلة القدر ، واختير لفظ الماضي ، إما لتحققه وكونه لابد منه ، وإما لانـه حـال اتصاله بالمنزل عليه يكون المضي في معناه محققاً لأن نزولـه منجمـاً كـان بعـد نزولـه جملة"[2] .

ويعلق نصر حامد أبو زيد على كلام الزركشي هذا بقوله : "وليست هذه الافتراضات والتمحلات كلها إلا لتجنب أي موقف نقدي من الروايات القديمة[3] والحقيقة إنه لم يكن ثمـة نزول مجمل للنص من مكان إلى آخر وراء عالم الأرض ، عالم الوقائع والجزئيات ، ذلك إن مثل هذا التصور لا تعارضه الآية محور النقاش فقط ، بل يعارضه النسخ وازالة حكم النص

---

(1) القدر : 1 .

(2) البرهان في علوم القرآن : 133–134 .

(3) الروايات كما أوردها السيوطي كالآتي حيث يقول : وأخرج الحـاكم والبيهقـي وغيرهمـا مـن طريـق منصور ، عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس قال : أنزل القرآن في ليلة القدر جملة واحـدة إلـى السـماء الدنيا ، وكان بمواقع النجوم ، وكان الله ينزله على رسوله ﷺ بعضه في إثـر بعـض . وأخـرج الحـاكم والبيهقي أيضاً ، والنسائي من طريق داود بن أبي هند ، عن عكرمة ، عن ابن عباس : أنزل القـرآن فـي ليلة واحدة إلى السماء الدنيا ليلة القدر ، ثم أنزل بعد ذلك بعشرين سنة ، ثم قـرأ : ﴿ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾ الفرقـان : ربيع أول ربيع أول ، ﴿ وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ﴾ الإسراء : جمادى ثان شوال محرم .

وأخرج ابن أبي حاتم من هذا الوجه ، وفي آخره : فكان المشركون إذا أحدثوا شيئاً أحدث الله لهم جواباً .

وأخرج الحاكم وابن أبي شيبة من طريق حسان بن حريث ، عن سعيد بن جبير ، عن ابـن عبـاس ، قـال : فصل القرآن من الذكر ، فوضع في بيت العزة من السماء الدنيا ، فجعل جبريل ينزل به علـى النبـي ﷺ ، ثم قال السيوطي عن هذه الروايات أسانيدها كلها صحيحة ، ينظر : الاتقان في علوم القرآن : محرم محرم محرم .

كما ذكر طاهر الجزائري ما أخرجه النسائي من جهة حسان عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس فقال إسـناده صحيح وذكر أيضاً ما أخرجه الطبراني عن ابن عباس فقال إسناده لا بأس به ، ينظـر : التبيـان لـبعض المباحث المتعلقة بالقرآن على طريق الاتقان ، طاهر الجزائري : رمضان جمادى أول ، ط ربيع ثان ، دار البشائر الإسـلامية ، بيروت ، جمادى أول صفر ربيع ثان محرم هـ .

ومنطوقه . وصيغة الماضي الواردة في الآية محور النقاش[1] صيغة دالة بحقيقتها من حيث ابتداء النزول أولاً[2] ومن حيث الموقف الاتصالي ثانياً"[3] .

وَيُرَدُّ على كلام نصر حامد ابو زيد هذا بأن الأولى من انتقاده للامام الزركشي أن يبين لنا هو ضعف هذه الروايات التي قال العلماء بصحة اسانيدها إذ يقول الزرقاني : "وكلها صحيحة كما قال السيوطي ، وهي أحاديث موقوفة على ابن عباس ، غير ان لها حكم المرفوع إلى النبي ﷺ ، لما هو مقرر من أن قول الصحابي في ما لا مجال للرأي فيه ولم يعرف بالأخذ عن الاسرائيليات ، حكمه حكم المرفوع ، ولا ريب أن نزول القرآن إلى بيت العزة من أنباء الغيب التي لا تعرف إلا من المعصوم ، وابن عباس لم يعرف بالأخذ عن الإسرائيليات ، فثبت الاحتجاج بها .

---

(1) يريد قوله تعالى : ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ﴾ القدر : محرم .

(2) هذا الرأي للشعبي وتبناه أيضاً الدكتور صبحي الصالح ودافع عنه وإن لم يتعرض لصفة الكلام الالهي وأزليته إذ يقول : "وقد بدأ نزول القرآن كما قال الشعبي في ليلة القدر ، ثم نزل بعد ذلك منجماً في اوقات مختلفة من سائر الأوقات . والشعبي يجمع في هذا الرأي بين قوله تعالى : ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ﴾ القدر : محرم وقوله : ﴿ وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ﴾ الإسراء : جمادى ثان شوال محرم ، وهو فهم سديد لا يتضارب مع إخبار الله بإنزال كتابه في ليلة مباركة ، وفي شهر رمضان ، اذ يكون المراد انه تعالى ابتدأ إنزاله في : ﴿ لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ ﴾ الدخان : ربيع أول ، ووصف هذه الليلة بأنها ﴿ لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ﴾ وهي إحدى ليالي رمضان ، كما في قوله : ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ﴾ البقرة : جمادى أول شعبان محرم ، ثم استمر نزوله مفرقاً بعد ذلك ، متدرجاً مع الوقائع والأحداث . ولسنا نميل إلى الرأي القائل : إن للقرآن تنزلات ثلاثة ، الأول إلى اللوح المحفوظ ، والثاني إلى بيت العزة في السماء الدنيا والثالث تفريقه منجماً بحسب الحوادث ، وإن كانت أسانيد هذا الرأي كلها صحيحة ، لأن هذه التنزلات المذكورة من عالم الغيب الذي لا يؤخذ فيه إلا بما تواتر يقيناً في الكتاب والسنة ، فصحة الأسانيد في هذا القول لا تكفي وحدها لوجوب اعتقاده ، فكيف وقد نطق القرآن بخلافه ؟! إن كتاب الله لم يصرح إلا بتفريق الوحي وتنجيمه" ، مباحث في علوم القرآن : شوال جمادى أول — محرم جمادى أول .

(3) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 102 .

وكان هذا النزول جملة واحدة في ليلة واحدة هي ليلة القدر كما علمت ، لأنه المتبادر من نصوص الآيات الثلاث السابقة[1] ، وللتنصيص على ذلك في الأحاديث التي عرضناها عليك . بل ذكر السيوطي إن القرطبي نقل حكاية الإجماع على نزول القرآن جملة من اللوح المحفوظ إلى بيت العزة في السماء الدنيا[2] "[3] .

وأما قوله إن نسخ الحكم ومنطوقه يعارض هذا التصور[4] لا يسلم له ذلك لأن الناسخ والمنسوخ فيما نزل مفرقاً كما يذكر السيوطي في كتابه الاتقان عن بعض العلماء فيقول "إنما لم يُنَزَّل [القرآن] جملة واحدة [على النبي ﷺ] لأن منه الناسخ والمنسوخ ، ولا يتأتى ذلك إلا فيما أُنزل مفرقاً"[5] .

وأما اعتباره أن في أسباب النزول دلالة على جدلية الواقع مع النص القرآني ينظر ذلك في قوله : "يعتبر علم أسباب النزول من أهم العلوم الدالة والكاشفة عن علاقة النص بالواقع وجدله معه ... وإن الحقائق الامبريقية[6] المعطاة عن النص تؤكد أنه نزل منجماً على بضع وعشرين سنة وتؤكد أيضاً أن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها وأن الآيات التي نزلت ابتداءً أي من دون علة خارجية قليلة جداً"[7] .

ثم يؤكد على هذا المعنى ويضرب مثالاً من التاريخ الإسلامي فيقول : "إن استيعاب النصوص للوقائع الجديدة لابد أن يستند إلى دوال ، إما في بنية النص وإما في السياق الاجتماعي لخطابه أي في أسباب النزول ، وقد أدرك عمر بن الخطاب ﷺ حكمة التشريع الذي يعطي نصيباً للمؤلفة قلوبهم من الزكاة لتقوية الإسلام فلما قوي وظهر منعها عنهم ... وكذلك فعل ذلك بعدم إقامة الحد في العبدين اللذين سرقا من سيدهما"[8] .

---

(1) قوله تعالى : ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَـٰهُ فِى لَيۡلَةٍ مُّبَـٰرَكَةٍ ﴾ الدخان : 3 ، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَـٰهُ فِى لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ ﴾ القدر : 1 ، وقوله تعالى : ﴿ شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَـٰتٍ مِّنَ ٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡفُرۡقَانِ ﴾ البقرة : 185 .

(2) ينظر : الجامع لأحكام القرآن : 216/1 .

(3) مناهل العرفان في علوم القرآن : 38/1–39 .

(4) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 102 .

(5) الإتقان في علوم القرآن : 115 .

(6) إمبريقية : أي الحقائق التي تقوم على التجربة الحسية ، والملاحظة المباشرة ، ولا تعتمد على الآراء النظرية . ينظر : معجم المصطلحات الحديثة : 273 ، وقاموس النقد الادبي المعاصر : 73 .

(7) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 97 ، وينظر : النص والسلطة والحقيقة : 103 .

(8) المصدر نفسه : 104 .

ويرد دعوى أن أغلب آيات القرآن نزلت لسبب الدكتور محمد عمارة بعد دراسة إحصائية له فيقول : "إذا رجعنا إلى تراث المسلمين في أحاديث وروايات أسباب النزول فسنجد أن الذين دققوا في هذه الروايات قد ثبت لديهم أن ما روى له أسباب نزول من آيات القرآن البالغ عددها 6236 آية لا يعدو 472 آية أي 7.5% من آيات القرآن الكريم !! أما الذين جمعوا كل روايات أسباب النزول دون تدقيق فلقد بلغت عندهم هذه الآيات 888 آية أي 14% من آيات القرآن[1] ومعنى ذلك أن الحقائق الامبريقية تؤكد على أن أكثر من 90% من آيات القرآن قد نزلت إبتداءً ودون سبب نزول"[2] .

وأما دعوى أن عمر بن الخطاب فَقِهَ أن الواقع (السياق الاجتماعي) له دور في تحديد الدلالة[3] من خلال مواقفه الآتية :

أ- **المؤلفة قلوبهم :** منع عمر سهم المؤلفة قلوبهم بقوله لعيينه بن حصن والأقرع بن حابس : إن رسول الله ﷺ كان يتألفكما والإسلام يومئذ ذليل ، وأن الله قد أعز الإسلام ، اذهبا فاجهدا جهدكما فرفض عمر إقطاعهما الأرض السبخة[4] .

وتنقض بالآتي :

1- نصت الرواية على أن عمر بن الخطاب ﷺ رد كتاب الخليفة أبي بكر ﷺ بإقطاعهما الأرض السبخة ومعروف أن الإقطاع غير الصدقة ، والآية كانت نصا في إعطاء المؤلفة قلوبهم في الصدقات فليست كذلك في الإقطاع ، فقد يكون الإقطاع وسيلة إلى تأليف القلوب وليس عليه نص قطعي ، وإنما أمر موكول إلى الإمام ونظره في المصالح ، فعمر لم يجتهد في موضع النص ، وإنما اجتهد في موضع لا نص فيه .

---

(1) يقصد محمد عمارة بالذين أحصوا الآيات التي لها سبب فبلغت (472) آية الواحدي وبالذين أحصوا الآيات التي لها سبب دون تدقيق فبلغت (888) آية السيوطي ، ينظر : سقوط الغلو العلماني ، محمد عمارة : 260-261 ، ط2 ، دار الشروق ، القاهرة ، 1422هـ-2002م .

(2) التفسير الماركسي للإسلام : 77-78 .

قمت بإحصاء لدراسة نقدية لمرويات أسباب النزول في كتاب (الصحيح من أسباب النزول) لعصام بن محسن الحميدان فكانت عملية الإحصاء هذه تكاد تكون مطابقة لجانب من دراسة محمد عمارة حيث بلغ عدد الآيات التي لها سبب نزول (479) آية ، ذلك مع اختلاف الحميدان في دراسته هذه عن الكتب التي اعتمدها محمد عمارة من اقتصاره على كتأبي السيوطي والواحدي ، أما الحميدان فقد توسع في المصادر التي وردت فيها مرويات أسباب النزول ومن خلال نقده لها تجاوز بعض الروايات التي ذكرها الواحدي والسيوطي .

(3) ينظر : مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 104 .

(4) ينظر : السنن الكبرى ، أحمد ابن الحسين البيهقي : 32/7 ، باب سقوط سهم المؤلفة ، رقم الحديث (1389) ، تحقيق : محمد عبد القادر عطا ، ط3 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1424هـ-2003م .

2- إن عمر علق صرف الصدقة على المؤلفة قلوبهم لأن وصف (تأليف القلوب) كعلة لا بد أن يدور معها الحكم وجوداً وعدماً ، وهذا الوصف لابد أن يكون له موجب في الواقع وإلا صار الناس كلهم مؤلفة قلوبهم ، وقد ثبت بالاستقراء أن الرسول ﷺ لم يعط سهم التأليف إلا لمن يحتاج إلى تأليف قلبه وقلوب قومه ، أو لتعزيز موقفه لما يعود على مصلحة الإسلام وهذه العلة انتفت عن عيينة والأقرع[1] .

ب- ترك قطع السارق للمجاعة : هذا ما ثبت عن عمر بن الخطاب[2] ، واستدل به البعض على أن الاجتهاد سائغ مع وجود النص[3] ، وينقض هذا الاستدلال بالآتي :

فالحق أن قطعية النص دلالة لا تعني أن الحكم ينفذ في كل الأحوال ، وأنه خال من الشروط ، ولذا نجد الفقهاء[4] لم تمنعهم قطعية دلالة النصوص في الحدود من القول بدرئها بالشبهة[5] ، فعمر ﷺ أعمل شبهة المجاعة والإضطرار في دفع الظن الحاصل من الإجراء القضائي[6] .

وأما موقف نصر حامد أبو زيد من قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فيقول : "إن مناقشة دلالة النصوص من خلال ثنائية عموم اللفظ وخصوص السبب أمر يتعارض مع طبيعة العلاقة بين النص اللغوي وبين الواقع الذي ينتج النص"[7] ، كما يقول : " إن قضية العموم والخصوص لا ينبغي أن تهدر خصوص السبب ، ذلك أن اللغة رغم قدرتها الهائلة على التجريد والتعميم تظل نظاماً ثقافياً خاصاً"[8] ، كما يذكر لنا بقوله : "إذا كان عموم اللفظ هو الأساس في اكتشاف دلالة النصوص لأمكن أن يتمسك البعض بالآية الأولى وبالآية

---

[1] ينظر : الاجتهاد في مورد النص : 276-277 ، و دراسة في فقه مقاصد الشريعة ، يوسف القرضاوي : 104-107 ، ط1 ، دار الشروق ، القاهرة ، 2007م .

[2] ينظر السنن الكبرى ، احمد بن الحسين البيهقي : 483/8 ، باب ما جاء في تضعيف الغرامة ، رقم الحديث (17287) .

[3] ينظر : الاجتهاد النص الواقع المصلحة : 136 .

[4] ينظر : القوانين الفقهية ، محمد بن احمد الغرناطي : 309 ، د.م ، د.م ، د.ت ، وروضة الطالبين ، يحيى بن شرف النووي : 1755 ، ط1 ، دار ابن حزم ، بيروت ، 1423هـ-2002م .

[5] شرط الشبهة ان تكون قوية وإلا فلا اثر لها ، ينظر : الأشباه والنظائر ، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي : 162 ، تحقيق : عبد الكريم الفضلي ، الدار النموذجية ، بيروت ، 1424هـ-2003م .

[6] ينظر : الاجتهاد في مورد النص : 278-279 .

[7] مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 106 .

[8] المصدر نفسه : 107 .

الثانية [من آيات تحريم الخمر][1] ، ولأدى ذلك في النهاية إلى القضاء على التشريعات والأحكام كلها"[2] .

لكن للعلماء استدراكات على هذه القاعدة فالغزالي مثلاً يقول : "ورود العام على سبب خاص لا يسقط دعوى العموم ... وقال قوم يسقط عمومه ، وهو خطأ ... والدليل على بقاء العموم أن الحجة في لفظ الشارع[3] ، لا في السؤال والسبب . ولذلك يجوز أن يكون الجواب معدولاً عن سنن السؤال ، حتى لو قال السائل : أيحل شرب الماء وأكل الطعام والاصطياد ؟ فيقول : الأكل واجب والشرب مندوب والصيد حرام . فيجب اتباع هذه الأحكام وإن كان فيها حظر ووجوب وندب والسؤال وقع عن الإباحة فقط . وكيف ينكر هذا وأكثر أصول الشرع خُرّجت على الأسباب ، كقوله تعالى : ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ ﴾ [4] نزل في سرقة المجن ، أو رداء صفوان ، ونزلت آية الظهار[5] في سلمة بن صخر ، وآية اللعان[6] في هلال بن أمية ، وكل ذلك للعموم"[7] .

كما يذكر لنا سعد بن ناصر الشثري استدلالاً آخر على هذه القاعدة فيقول : "الجمهور على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، ولذلك مثلاً لما ذكر الله عز وجل قصة بني النظير قال : ﴿ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِى ٱلْمُؤْمِنِينَ فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ ﴾ [8] .

فلفظ اعتبروا عام ليس المراد به الامر بالاعتبار في تلك القضية الخاصة فحسب ، وإنما المراد به الأمر بالاعتبار في كل شيء ، لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، ولذلك مثلاً إذا ذكر الله بعض القضايا فقال : ﴿ فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ بَعْدَ مَا سَمِعَهُۥ فَإِنَّمَآ إِثْمُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُۥٓ ۚ إِنَّ

---

(1) الآية الأولى من سورة البقرة : 219 ، والآية الثانية من سورة النساء : 43 ، والآية الثالثة من سورة المائدة : 90 .

(2) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 105 .

(3) ينظر : اللمع في أصول الفقه : 39 .

(4) المائدة : 38 .

(5) المجادلة : 2 .

(6) النور : 7 .

(7) المستصفى من علم الأصول : 2/131-132 .

(8) الحشر : 2 .

ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ (1) أو قال : ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ ﴾ (2) أو غيرها ، فليس المراد تخصيص ذلك بتلك القضية الخاصة الواردة قبل هذا اللفظ بل المراد عموم القضايا"[3] .

كما روى الزركشي الإجماع على هذه القاعدة لدى البعض فيقول : "فأما ما ذكره جواباً لسؤال فاطلق جماعة ان العبرة بعموم اللفظ لا خصوص السبب بلا خلاف"[4] .

كما نذكر في تأكيد فحوى قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لدى العلماء عدة حجج وهي كالآتي :

1- ليس في خصوص السبب ما يمنع التعلق بعموم اللفظ ، ولا تناقض في الجمع بينهما ، فيعمل كل ما يتناوله ويقتضيه بفحواه ومعناه[5] .
2- "العبرة بالنصوص وما اشتملت عليه من أحكام ، وليس العبرة بالأسباب التي دعت إلى مجيء هذه النصوص فإذا جاء النص بصيغة عامة لزم العمل بعمومه دون التفات إلى السبب الذي جاء النص العام من أجله"[6] .
3- "إن الشريعة عامة لجميع المكلفين .
4- لو قصر العام على سببه لضاع كثير من أحكام الشريعة .
5- من المقرر أن الأصل بقاء العام على عمومه حتى يرد ما يخصصه ، وسبب النزول لا يكون بالضرورة مخصصاً للعموم .
6- إنه لا يترك التعبير بالأخص ويعبر بالأعم إلا لموجب ، وهو التعميم هنا"[7] .

---

(1) البقرة : 181 .

(2) البقرة : 231 .

(3) شرح كتاب قواعد الأصول ومعاقد الفصول ، سعد بن ناصر الشثري : 253-254 ، ط1 ، دار كنوز اشبيليا ، الرياض ، 1427هـ-2006م .

(4) البحر المحيط في أصول الفقه : 352/2 ، وينظر : ارشاد الفحول في علم الأصول : 446/1 .

(5) ينظر : تخريج الفروع على الأصول ، محمد بن احمد الزنجاني : 361 ، حققه : محمد اديب صالح ، ط4 ، مؤسسة الرسالة .

(6) الوجيز في أصول الفقه : 324 ، وينظر : أصول الفقه الإسلامي : 265/1 ، وكيف نتعامل مع القرآن ، يوسف القرضاوي : 252-254 ، ط1 ، دار الشروق ، القاهرة ، 2007م .

(7) قواعد التفسير : 595/2 .

وأما ما ينبني على دعوى نصر حامد أبو زيد هذه هو الآتي :

1- نفي كثير من أحكام الشريعة الإسلامية لان ما من حكم إلا وله سبب في الغالب يقول الإمام الجويني في ذلك : "ومعظم الأحكام لو تتبعناها نزلت في أسباب خاصة وأشخاص معينين ، وكان المقصد تبيين الأحكام فيها وفي أغيارها"[1] .

2- إنكاره للنسخ في الآيات التي تدرجت في تحريم الخمر ، واعتبارها من المُنسأ ، لان القول في كونها ناسخة لبعضها البعض[2] يرفع الإشكال الذي أثاره نصر حامد أبو زيد حولها من القول بأن التمسك بعموم اللفظ على حساب خصوص السبب يؤدي إلى إمكانية التمسك بأحد الآيات الثلاث دون النظر إلى سبب النزول وبالتالي القضاء على أحكام الآيات الأخرى[3] .

3- تحكيم الواقع في دلالة النص دون النظر إلى لغة النص وما دلت عليه من عموم[4] .

أما الشبه التي انطوى عليها كلام نصر حامد ابو زيد فترد كالآتي :

1- قوله : إن التمسك بعموم اللفظ يؤدي إلى إنكار الواقع الذي نشأ فيه الحكم [النص][5] . يُرَدُّ بأن هذا الكلام يصح إذا أُسقط الحكم على علة [واقع] غير واقع علة السبب ، وهذا ما لم يغفل عنه علماء الأصول حول علاقة الحكم وعلته بسبب النزول ، إذ يقول الشيرازي : إن ذكر السبب في الحكم تعليل[6] .

2- إحتجاجه بأن اللغة تظل نظاماً ثقافياً خاصاً ، لذا يجب عدم إهدار خصوص السبب لعموم اللفظ[7] . ويرد بأن هذا الكلام يصح إذا كانت اللغة استعمالاً بشرياً لا خطاباً إلهياً ، ومن الممكن أن يصح أيضاً لو كان خطاباً فئوياً لا خطاباً عالمياً كالخطاب القرآني[8] .

---

(1) التلخيص في أصول الفقه ، عبد الملك بن عبد الله الجويني : 214 ، تحقيق : محمد حسن محمد ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1424هـ-2003م .

(2) ينظر : الناسخ والمنسوخ في الكتاب والسنة ، القاسم بن سلام : 187 ، تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1427هـ-2006م .

(3) ينظر : مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 105 .

(4) ينظر : المصدر نفسه .

(5) ينظر : المصدر نفسه : 106 .

(6) ينظر : اللمع في أصول الفقه : 38 .

(7) ينظر : مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 107 .

(8) ينظر : في ظلال القرآن : 82/6 .

3- دعواه (أن التمسك بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) يؤدي إلى إهدار كثير من الأحكام والتشريعات[1] ، ليس في محله بل على العكس ، كما بينا ذلك من خلال كلام الإمام الجويني[2] ، واستدلاله بآيات تحريم الخمر كان في غير محله أيضاً لحمله إياها على المُنْسأ لا على النسخ ، فنجم عن ذلك تخليطه .

(1) ينظر : مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 105 .

(2) ينظر : 167 من هذه الاطروحة .

الفصل الرابع
نقد نصر حامد أبو زيد بعض المناهج الفكرية

المبحث الأول : نقده منهج الإمام الشافعي .

المبحث الثاني : نقده منهج الإمام الغزالي .

المبحث الثالث : نقده منهج ابن عربي .

الفصل الرابع
نقد نصر حامد أبو زيد بعض المناهج الفكرية
المبحث الأول
نقده منهج الإمام الشافعي

يكاد موقف نصر حامد أبو زيد من الإمام الشافعي[1] يكون موقفاً من السنة ذاتها ، إذ اعترض على عدة أمور ذكرها الامام الشافعي حول السنة النبوية في كتابه الرسالة[2] ، كما أثار بعض الشبه الأخرى ، وكانت اعتراضاته وشبهه :

1- السنة لا تستقل بالتشريع فليست وحياً :

يقول "إن الشافعي هو الذي صاغ كل الأدلة ... للتدليل على أن السنة مصدر ثان من مصادر التشريع"[3] كما يقول : "وحتى مع التسليم بحجية السنة ، فإنها لا تستقل بالتشريع ولا تضيف إلى النص الأصلي [القرآن] شيئاً لا يتضمنه على وجه الإجمال والإشارة ، ولاشك أن ذلك الموقف يختلف إلى حد كبير عن الموقف الذي جعله الشافعي يسود ، وهو اعتبار السنة وحياً من نمط مغاير عن وحي الكتاب"[4] ، ثم يقول : "ويكاد [الشافعي] في تقريره لعدم جواز أن تنسخ السنة القرآن أن يطرح مبدأ الفصل بين النصين استناداً إلى نسبة كل منهما من حيث المصدر ... ولا ينتبه الشافعي أن مثل هذا الاستناد يعني أن السنة ليست وحياً"[5] .

---

(1) الشافعي : هو محمد بن ادريس الشافعي ابو عبد الله ، ولد سنة 150هـ ، وتوفي سنة 204هـ ، وتصدر للفتوى وهو ابن خمس عشرة سنة ، من تصانيفه الام في الفقه ، والرسالة في اصول الفقه ، وأحكام القرآن ، واختلاف الحديث وغيرها ، ينظر : طبقات الفقهاء ، لأبي اسحاق الشيرازي : 71-72 ، تحقيق احسان عباس ، ط2 ، دار الرائد العربي ، بيروت ، 1401هـ - 1981م ، ومعجم تراجم اعلام الفقهاء ، يحيى مراد : 165 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1425هـ - 2004م .

(2) ينظر : الرسالة ، محمد بن إدريس الشافعي : 84-93 ، تحقيق : خالد السبع ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1426هـ-2006م .

(3) الإمام الشافعي وتأسيس الايديلوجية الوسطية : 32 .

(4) المصدر نفسه : 83 .

(5) المصدر نفسه : 89 .

2- المتواتر[1] يمكن التشكيك فيه :

يقول في ذلك : "إن المتواتر ظاهرة تستحق دراسة أعمق من زوايا متعددة ، تختلف عن تلك التي نوقشت من خلالها في التراث . من هذه الزوايا مثلا الاصطناع ، فإذا كانت قوة السلطة السياسية وقدرتها على القهر قد استطاعت أن تفرض لنفسها الإجماع بالبيعة ، فليس ثمة ما يمنع من فرض التواتر على مستوى الأخبار والمرويات بمحاربة الأخبار والمرويات المضادة لتوجهاتها ، والمعارضة لسياستها ، واختلاف مرويات أخرى وإذاعتها ونشرها ، حدث ذلك في العصور الإسلامية المختلفة ، تماماً كما يحدث اليوم في عالمنا مع اختلاف وسائل الأعلام وتعقدها في عصرنا ، واختلاف وسائل التوجيه وطرائقه في صنع الرأي العام ، الذي يقترب إلى حد كبير من مفهوم التواتر"[2] .

3- تاريخية الإجماع[3] :

يقول في بيان ذلك أيضاً : "لذلك نجده [الشافعي] في الرسالة[4] يفرق بين الإجماع في الرواية عن النبي ﷺ وبين الإجماع على العمل بالاجتهاد ، أي أنه يفرق بين التواتر والإجماع . لكنه في هذه التفرقة يرجع حجة الإجماع إلى استبعاد أن يكون فيه ما يخالف سنة من سنن النبي ﷺ ...فإجماع الأمة لابد أن يكون أساسه نصا غاب منطوقه عن البعض ، وإن لم يغب مفهومه –محتواه ومضمونه – عن الكل ، وفي هذا ما فيه من إهدار لدور الخبرة الجماعية المنتزعة من جدل الجماعة مع واقعها الاجتماعي التاريخي ، وذلك بإلغاء تاريخيتها ، وتحويلها إلى نص ديني ثابت المعنى والدلالة"[5] .

---

[1] المتواتر : ما بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم أي توافقهم على الكذب ويدوم هذا أي استحالة العادة توافق الرواة على الكذب ، فيكون أوله أي زمان ظهور الخبر كآخره هو زمن الناقل ، ووسطه هو ما بين زماني الظهور والنقل ، كطرفيه ، يعني استوت جميع الأزمنة في هذه الكثرة . ينظر : ظفر الأماني بشرح مختصر السيد الشريف الجرجاني ، محمد عبد الحي اللكنوي : 30 ، ط3 ، بيروت ، 1416هـ .

[2] الإمام الشافعي وتأسيس الايديلوجية الوسطية : 107 .

[3] الإجماع : "هو اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة محمد ﷺ في عصر على أي أمرٍ كان" جمع الجوامع في أصول الفقه : 76 .

[4] الرسالة : محمد بن إدريس الشافعي : 309–310 ، تحقيق : خالد السبع العلمي وزهير شفيق الكبي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1426هـ–2006م .

[5] الإمام الشافعي وتأسيس الايديلوجية الوسطية : 121 .

4- القياس على طريقة الشافعي هي تضييق لدور العقل :

يقول في ذلك : "يتخذ الشافعي من نموذج الاتجاه إلى القبلة ، بعيداً عن المسجد الحرام ، أي في حالة عدم وجوده داخل دائرة الإدراك الحسي ، مثالاً يعود إليه دائماً كلما أراد أن يشرح معنى القياس والاجتهاد ، ومعنى ذلك أن القياس ينحصر في اكتشاف حكم موجود بالفعل في النصوص الدينية ، وإن كان وجوده خافياً ومستتراً ، وهذا التصور لحدود الاجتهاد والقياس يتطابق مع تلك المُسَلَّمَة التي تحولت إلى مبدأ فحواه أنه ليست : تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها[1] . وتصور الاجتهاد بأنه اكتشاف ما هو موجود بالفعل يحصر دور العقل المجتهد أو القائس في حدود معرفة الدلائل والعلامات الكاشفة عن ذلك الموجود في الخارج ، أي في الكتاب أو في السنة"[2] .

5- رفض الشافعي للاستحسان[3] هو رفض للعقل[4] :

يقول في ذلك : "نرى الشافعي يحكم على أي اجتهاد يقع خارج دائرة النصوص ودلالتها الحرفية بأنه استحسان وقول بالرأي والتشهي ، وهو حكم كاشف عن طبيعة المعركة التي يخوضها الشافعي ضد أهل الرأي تكريساً لسلطة النصوص"[5] ، ويقول أيضاً : "وكل اجتهاد لا يقبله الشافعي من موقف التعصب لسلطة النصوص ولشموليتها لكل مجالات الحياة الإنسانية ، يصنفه في إطار الاستحسان الذي أفرد كتاباً في إبطاله . وهذا الحرص على رفض الاستحسان ومهاجمته ، ووضعه في دائرة التشهي والتلذذ ، يكشف عن موقف الشافعي من الصراع الفكري في عصره ، ويحسم بشكل نهائي مسألة توسطيته وتوفيقيته ، ويكشف عن التلفيقية الواضحة في ذلك الموقف ، والحقيقة أن الشافعي برفضه الاستحسان وتأكيده على

---

(1) ينظر : الرسالة : 46 .

(2) الإمام الشافعي وتأسيس الايديولوجية الوسطية : 130 .

(3) الاستحسان : هو أن يعدل الإنسان عن ان يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول ، ينظر : كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزودي : 131/4 .

(4) والذي يبدو هنا أن رأي نصر حامد أبو زيد هو تأثر بما طرحه هنري ماسيه حول الإمام الشافعي إذ يقول : والأهمية التي يعزوها الشافعي للإجماع قادته بصورة منطقية إلى نبذ الرأي والاستحسان الحنفي والاستصلاح المالكي ولم يحتفظ بسوى القياس أو التعقل بواسطية المماثلة ، فأسس الفقه لديه القرآن ، السنة ، الإجماع ، القياس ، أما الرأي فلم يكن معتبراً كقاعدة متينة . ينظر : الإسلام : 127 .

(5) الإمام الشافعي وتأسيس الايديولوجية الوسطية : 136 .

القياس المكبل دائماً بسلطة الفهم الحرفي للنصوص كان يناضل من أجل القضاء على التعددية الفكرية والفقهية ، وهو نضال لا يخلو من مغزى اجتماعي فكري سياسي واضح"[1] .

ويمكن الرد على الشبه التي أثارها بالآتي :

أما قوله بأن السنة لا تستقل بالتشريع[2] فترد بقوله ﷺ : " لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري فيقول : لا ادري ما وجدناه في كتاب الله اتبعناه"[3] ، وهذا الحديث مما استدل به على أن السنة مستقلة بالتشريع[4] فهي الأصل الثاني من أصول الإسلام المقررة التي اجمع المسلمون على اعتبارها ينبوعاً قائماً بذاته[5] وهناك الكثير من الأحكام التي استقلت السنة بتشريعها[6] .

أما دعوى نصر حامد أبو زيد أن قول الشافعي بعدم نسخ السنة للكتاب دليل على أن السنة ليست وحياً لا يسلم له ، ذلك أن منع نسخ الكتاب بالسنة اقرب إلى صيانة رسول الله ﷺ عن طعن الطاعنين فيه ، يجب المصير في باب بيان أحكام الشرع إلى طريق يكون ابعد عن الطعن فيه ، وذلك أنه إذا جاز منه أن يقول ما هو مخالف للمُنَزَّل في الظاهر على وجه النسخ له فالطاعن يقول : هو أول قائل وأول عامل بخلاف ما يزعم أنه أنزل إليه فكيف يعتمد قوله فيه ، وإذا ظهر منه قول ثم قرأ ما هو مخالف لما ظهر منه من القول ، فالطاعن يقول : قد كذبه ربه فيما قال ، فكيف نصدقه ؟ وإلى هذا أشار سبحانه وتعالى بقوله : ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍ ﴾[7] ، ثم نفى عنه هذا

---

[1] الامام الشافعي وتأسيس الايديولوجية الوسطية : 137 .

[2] ينظر : المصدر نفسه : 83 .

[3] سنن أبى داود ، سليمان بن الاشعث السجستاني : 651 ، كتاب السنة ، باب لزوم السنة ، رقم الحديث (4605) ، ط1 ، دار الفيحاء ، دمشق ، 1420هـ-1999م ، كما اخرجه الترمذي وقال عنه : "هذا حديث حسن" ينظر : جامع الترمذي : 604 ، باب مانهيَ عنه ان يقال عند حديث رسول الله ﷺ ، رقم الحديث (2663) ، وينظر : عون المعبود شرح سنن ابي داؤد ، محمد شمس الحق العظيم آبادي : 7 /93 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1428هـ- 2007م .

[4] ينظر : اختيارات ابن القيم الأصولية ، عبد المجيد جمعة الجزائري : 1/251-252 ، ط1 ، دار ابن حزم ، بيروت ، 1426هـ-2005م .

[5] ينظر : محاضرات في مصادر الفقه الإسلامي ، محمد أبو زهرة : 113 ، د.م ، د.م ، د.ت .

[6] ينظر : الحكم الشرعي بين النقل والعقل : صادق عبد الرحمن الغرياني : 135 ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، 1989م .

[7] النحل : 101 .

الطعن بقوله : ﴿ قُلۡ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلۡقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلۡحَقِّ ﴾ (1) ، ففي هذا بيان أنه ليس من نسخ الكتاب بالكتاب تعريضه للطعن وفي نسخ الكتاب بالسنة تعريضه للطعن من الوجه الذي قاله الطاعون فيجب سد هذا الباب لعلمنا أنه مصون عما يوهم الطعن فيه فلا شك أن هذا الرأي أقرب إلى الحق من حيث لانجد سنة نسخت قرآنا[2] .

أما تشكيك نصر حامد أبو زيد بالمتواتر فليس في محله ، ذلك أن تعريف المتواتر يدفع افتراضاته وظنونه ، فالتعريف ينص على استحالة التواطؤ على الكذب فيه عقلاً وعادة ، وإذا لم يدخل دائرة الاستحالة وتحول لدائرة الممكن فهو ليس متواتراً ولا يقينياً ، كما لا يوجد وجه للشبه بين المتواتر والرأي العام كما ذكره نصر حامد أبو زيد[3] ، لأنه لا يشترط فيه عدد كثير أو قليل على الأصح كما ذكره السيوطي[4] ، بل العبرة بإمور أخرى يقول عبد الله شعبان في بيان ذلك "لا يشترط للتواتر عدد معين ، بل الضابط ما يحصل به العلم واليقين وينتفي معه الكذب . والعلم لا يتوقف على العدد ، فهو تارة يحصل بكثرة وتارة بالصفة ، صفة المخبرين من تدين ، وضبط ، وتارة يحصل بقرائن وأمارات تحتف به ، أو بطائفة دون غيرهم ، وقد يحصل بتلقي الأمة للخبر بالقبول لان هذا التلقي في معنى الإجماع ، والله سبحانه قد أجار الأمة أن تجتمع على ضلالة ، فلو أجمع علماء الحديث على صحة الخبر أفاد العلم"[5] . ويقترب من هذا المعنى اللكنوي بقوله : إن منشأ عدم التجويز العقلي على كذب الرواة لا كثرتهم بل قرينة خارجية[6] .

كما يؤكد لنا بطلان تشبيه المتواتر بالرأي العام هو أن علماء الحديث لا يمكن ان يتقبلوا الحديث المتواتر كقضية رأي عام[7] ، لان مفاده مبني على البحث والنظر يقول

---

(1) النحل : 102 .

(2) ينظر : أصول السرخسي : 67/2 ، 68 ، وينظر : السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ، مصطفى السباعي : 360 ، ط1 ، دار السلام ، 1418هـ-1998م .

وينظر : الإمام الشافعي ومكانته ، بين المحدثين ، عبد الحميد عبطان : 168-169 ، رسالة ماجستير ، كلية الشريعة ، جامعة بغداد ، 1409هـ-1988م .

(3) ينظر : الإمام الشافعي وتأسيس الايديلوجية الوسطية : 107 .

(4) ينظر : تدريب الراوي بشرح تقريب النواوي : 454 .

(5) التأصيل الشرعي لقواعد المحدثين : 599 .

(6) ينظر : ظفر الأماني بشرح مختصر السيد الشريف الجرجاني : 35 .

(7) رأي عام : هو مجمل الافكار والمفاهيم حول مواقف وأحداث وظواهر اجتماعية ، تعلنها جماعة او جماعات من الناس ، ويتشكل الرأي العام بطريقة غرضية بواسطة المؤسسات ، او المنظمات ، او الجمعيات ، او النقابات المهنية ، او الطبقية ، ويكشف الرأي العام عن تضارب المصالح والفئات=

عبد الله الجديع : "معرفته موقوفة على جمع طرق الحديث ورواياته ، فهو مبني على البحث والنظر "[1] .

وأما إمكانية اختلاق المتواتر أي وضعه كما ذكره نصر حامد أبو زيد[2] ، فللعلماء قواعد في كشف الموضوع منها إذ يذكر ابن الصلاح في مقدمته ما نصه : "وإنما يعرف كون الحديث موضوعا بإقرار واضعه وما يتنزل منزلة إقراره ، وقد يفهمون الوضع من قرينة حال الراوي أو المروي ، فقد وضعت أحاديث طويلة يشهد بوضعها ركاكة ألفاظها ومعانيها"[3] ، علماً أن المتواتر قليل ومعروف لدى العلماء كما ذكره السيوطي أيضاً عن الحافظ العراقي[4] بقوله : "وهو قليل لا يكاد يوجد في مروياتهم"[5] ، فإمكانية الاختلاق والكذب تكاد تكون فرصتها مستحيلة في ظل هذه الملابسات ، كما أن الأمة الإسلامية هي أمة التحري في السند وأحوال الرواة كما هو معروف ، يقول الدكتور عمر أبو بكر : "ولم تقف هذه الأمة المحمدية عند رواية الأخبار بالسند فحسب بل تعدت إلى ما هو أبعد من ذلك وأكثر شمولية ، ويشمل ذلك معرفة رواة الأخبار وأحوالهم وما يتعلق بهم معرفة دقيقة تبدأ مع الراوي من ولادته ، ثم معرفة شيوخه وكيفية تلقيه عنهم ، ومعرفة تلاميذه على وجه التحديد ومعرفة حاله جرحا وتعديلاً وحصر مروياته ثم تمييز خطئه من صوابه ثم ملاحظة حاله باستمرار إلى وفاته"[6] .

وبالجملة لا يعد كلام نصر حامد أبو زيد إلا أن يكون احتمالاً ، وقال اللكنوي في دفع ذلك : "ولو فتحنا باب الجواز والاحتمال المجرد ، في قبول الأخبار أوردها ، لدخلنا في

=والطبقات ، ويبرز دائماً رأيان اتجاه أي قضية من القضايا ، ويختلف الرأيان ويتطاحنان ، ينظر : المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة : 376 .

(1) تحرير علوم الحديث ، عبد الله بن يوسف الجديع : 43/1 ، ط2 ، مؤسسة الريان ، بيروت ، 1425هـ-2004م .

(2) ينظر : الإمام الشافعي وتأسيس الايديلوجية الوسطية : 107 .

(3) مقدمة ابن الصلاح : 77 .

(4) الحافظ العراقي : هو عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن ، أبو الفضل ، زين الدين ، من كبار وحفاظ الحديث أصله من الكرد ، ولد سنة 725هـ وتوفي سنة 806هـ من مصنفاته الألفية في مصطلح الحديث ، والمغني عن حمل الأسفار في الأسفار ، ونكت منهاج البيضاوي في الأصول . ينظر : الأعلام : 344/3 .

(5) تدريب الراوي شرح تقريب النواوي : 454 .

(6) التأسيس في فن دراسة الأسانيد ، عمر إيمان أبو بكر : 5 ، ط1 ، مكتبة المعارف ، الرياض ، 1421هـ-2001م .

الوساس والأوهام ، وتخبطنا كل التخبط ، ومن اجل هذا قرر الأصوليون رفض الاحتمال العقلي المجرد ، الذي لا يستند إلى دليل"[1] ، ولم يذكر نصر حامد أبو زيد دليلاً أو شاهداً هنا .

وأما قول نصر حامد أبو زيد في اختلاق المتواتر : "حدث في العصور الإسلامية المختلفة"[2] ، نقول كيف عرف نصر حامد أبو زيد بهذا الوضع لولا وجود العلماء والمحدثين الذين نقدوا مثل هذه المرويات ، وشخصوا الوضع فيها ، فللعلماء جهود كبيرة في مقاومة الوضع منها :

1- الاهتمام بأمر الإسناد .

2- الرحلة في طلب الحديث ، والبحث عن المصدر .

3- تدوين القواعد الأصولية الضابطة لعلوم وقواعد الحديث ، بشكل منظم ودقيق في كتب المصطلح[3] .

أما دعوى نصر حامد أبو زيد بتاريخية الإجماع ، فلاشك في القول بها بشكل مطلق ليس في محله ، وهي دعوى مبنية على القول بتاريخية النص القرآني والسنة النبوية الذي استند عليها الإجماع[4] ، أما الإجماع الذي بني على مصلحة فيقول الدكتور عدنان كامل فيه : "إن الإجماع لا يصلح أن يكون ناسخاً لشيء ولا منسوخاً بشيء ، سوى حالة واحدة ، وذلك بأن ينعقد إجماع لمصلحة ، ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد إجماع آخر على خلاف الأول . وهذا هو القول المقبول"[5] .

ويتحدث عن هذا الإجماع محمود شلتوت[6] فيقول : "وإذا كان من أسس الإجماع اتفاق النظر في تقدير المصلحة وهي مما يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال فإنه للمجتهدين أنفسهم أو لمن يأتي بعدهم إذا تغيرت ظروف الإجماع الأول ، أن يعيدوا النظر في المسألة على ضوء الظروف الجديدة ، وأن يقرروا ما يحقق المصلحة التي تقتضيها تلك

---

(1) الرفع والتكميل في الجرح والتعديل ، محمد عبد الحي اللكنوي : 190 ، حققه عبد الفتاح أبو غدة ، ط3 ، دار البشائر الإسلامية ، بيروت ، 1407هـ-1987م .

(2) الإمام الشافعي وتأسيس الايديولوجية الوسطية : 107 .

(3) ينظر : التأصيل الشرعي لقواعد المحدثين : 561 .

(4) ينظر : الإمام الشافعي وتأسيس الايديلوجية الوسطية : 107 .

(5) حجية الإجماع ، عدنان كامل الشرميني : 427 ، ط1 ، مؤسسة الريان ، بيروت ، 1425هـ-2004م .

(6) محمود شلتوت : ولد بمحافظة البحيرة بمصر عام 1893م ، حصل على الشهادة العالمية بالازهر وعمل بالمحاماة بالمحاكم الشرعية وعين مدرساً بكلية الشريعة عام 1935م في الازهر كما عين شيخاً للازهر عام 1958م حتى وفاته 1963م ، من كتبه الاسلام عقيدة وشريعة ، من توجيهات الاسلام ، ينظر : موسوعة اعلام الفكر الاسلامي : 1038-1041 .

الظروف ، ويكون الاتفاق الثاني إجماعاً مُنْهِياً لأثر الإجماع الأول ، ويصير هو الحجة التي يجب اتباعها ، وإذا وجدت المصلحة فثم شرع الله"[1] .

وبذلك ليس في الإجماع إهدار لدور الخبرة الجماعية المنتزعة من جدل الجماعة مع واقعها الاجتماعي والتاريخي كما يقول نصر حامد أبو زيد[2] ، بل مثل هذا الإجماع يمكن القول بتاريخيته وفقا لتغير المصلحة التي استند عليها .

أما دعوى نصر حامد أبو زيد بأن تصور الشافعي للقياس فيه تضييق وتهميش لدور العقل[3] ، فغير مسلم له إذ أن مفهوم القياس هو إعمال للعقل لا تهميش لدوره ، لكن حقيقة المسألة ما بين الشافعي الأصولي ونصر حامد أبو زيد الحداثي هو أن العقل لدى الشافعي وغيره من أهل السنة هو وسيلة يتوسل بها إلى استنباط الحكم[4] . بينما العقل عند نصر حامد أبو زيد له دور أساسي لا في كشف المعنى بل في إيجاد المعنى وخلقه تبعاً لثقافة المؤول والقارئ إذ يقول : "إن بعض النظريات المعاصرة التي تميل إلى جانب النص تجعل منه عالماً من العلاقات الدلالية التي لا تفصح عن نفسها ولا تنكشف إلا من خلال أفق القارئ المحدد وهذا القارئ محكوم إبستمولوجياً بأفاق المكان والزمان ، بل والمزاج اللحظي في بعض الأحيان ، وهكذا تتعدد دلالات النصوص وتتسع مع تغير آفاق القراءة مكانياً أو زمانياً وتصبح القراءة بمثابة إبداع نص على نص"[5] .

وأما دعوى نصر حامد أبو زيد أن رفض الشافعي للاستحسان هو رفض لدور العقل في استنباط الأحكام أيضاً ليس في محله ، والسبب أن خلاف الشافعي مع غيره لا يعدو أن يكون خلافاً لفظياً لا حقيقياً ، حيث يقول من حرّر موضع النزاع في الاستحسان : "ومن يحقق أمر الخلاف في الاستحسان ويحرر محل النزاع فيه لا يجد أن هناك خلافاً حقيقياً .

فالاستحسان إن كان قولاً بما يستحسنه المجتهد ويشتهيه من غير دليل فهو باطل باتفاق الأصوليين .

وإن كان هو العدول عن موجب دليل إلى موجب دليل آخر أقوى منه فهذا حق بالاتفاق .

وكل ما هنالك أن بعض العلماء سمى ما ثبت بالدليل الآخر الذي اقتضى العدول استحساناً ، ولم يسمه بعضهم بهذه التسمية .

---

[1] الإسلام عقيدة وشريعة ، محمود شلتوت : 469 ، ط29 ، دار الشروق ، القاهرة ، 1428هـ-2007م .

[2] ينظر : الإمام الشافعي وتأسيس الايديلوجية الوسطية : 107 .

[3] ينظر : المصدر نفسه : 130 .

[4] ينظر : أصول الفقه الإسلامي : 119/1 ، 218/2 ، والحكم الشرعي بين العقل والنقل : 162-166 .

[5] نقد الخطاب الديني : 142 .

فهو خلاف يرجع إلى التسمية لا يصلح أن يكون محل جدل ونزاع بين العلماء . وفي هذا يقول التفتازاني : والحق أنه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلاً للنزاع[1] .

ومما يؤيد هذا أن الإمام الشافعي قد ثبت عنه القول بالاستحسان في بعض المسائل"[2] .

---

[1] ينظر : شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه ، مسعود بن عمر التفتـــازاني : 171/2 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

[2] أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي : 123-124 .

المبحث الثاني
نقده منهج الإمام الغزالي

إن الإمام الغزالي عالم يمثل بما يمتلك من علم موسوعة إسلامية [1] ، إلا أن نصر حامد أبو زيد ركز على إلغاء حسنات الإمام الغزالي لأمور من الممكن أن يكون أخفق فيها ومع التسليم بوجود هذه الأخطاء فإنها لا تحط من شأنه إذا ما قورنت بإنجازاته العلمية والمعرفية لكن سبب اختياره من قبل نصر حامد أبو زيد للدراسة والنقد هو اعتباره ممثلاً للجذور الفكرية للخطاب الديني المعاصر على حد تعبيره[2] ، ومما انتقده عليه أمور عدة أهمها ما يأتي :

1- غاية الوجود الإنساني :

يقول نصر حامد أبو زيد في ذلك : "وتنشأ تصورات الغزالي للنص ولأهدافه وغاياته من منطلقين أساسيين أحدهما أشعري كلامي والثاني صوفي غنوصي[3] . ويتحدد المنطلق الأشعري للغزالي من حقيقة تصور الاشاعرة للنص بوصفه صفة من صفات الذات الإلهية ، في حين يتحدد منطلقه الصوفي من حصر غاية الوجود الإنساني على الأرض في تحقيق الفوز والفلاح في الآخرة . وإذا كانت هذه الغاية يمكن الوصول إليها وتحقيقها عبر تحقيق الوجود الإنساني الأمثل في الواقع والمجتمع ، فإن الغزالي يرى أن تحقيقها لا يتم إلا عبر الزهد في الدنيا والانقطاع إلى الله وطرح كل ما سواه"[4] ، ووفقاً لهذه الرؤية للغزالي لغاية الوجود الإنساني انبنى تقسيم الناس إلى عامة وخاصة على حد تعبير نصر حامد أبو زيد فيقول في ذلك : "إن تقسيم الناس إلى عامة وخاصة له إلى جانب دلالته الاجتماعية الطبقية دلالة دينية ذات نتائج خطيرة ، فالخاصة من منظور المتصوفة هم أرباب المقامات والأحوال السالكون إلى الله عبر التخلي عن مطالب الدنيا ومكافحة غرائز الجسد . ولكن لكي يتحقق

---

[1] ينظر : الإمام الغزالي وآراؤه الكلامية ، حامد درع الجميلي : 50-55 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1426هـ-2005م .

[2] ينظر : نقد الخطاب الديني : 85-86 .

[3] غنوصي : من غنوصية وتسمى العرفانية ، هي اسم علم على المذاهب الباطنية ، وغايتها معرفة الله بالحدس لا بالعقل ، وبالوجد لا بالاستدلال ، وتشتق من الاغريقية بمعنى معرفة ، فهي المعرفة بالله التي يتناقلها المريدون سراً ، وهي الوحي المتجدد الذي لا يتوقف ابداً ، ينظر : المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة : 582 .

[4] مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 246 .

لهؤلاء السالكين الوقت والفراغ والضروريات لتحقيق هذه الغاية لابد من آخـرين يعملـون ويشقون ويكدحون ، آخرين لو توجهوا جميعاً إلى عمارة الآخرة لخربت الدنيا وهي شـرط ضروري للخلاص . إن عمارة الدنيا مقدمة لعمارة الآخرة ، وبدلاً من أن يكـون الخـلاص الأخروي نتيجة للفعل الإنساني في عمارة الدنيا وتحقيق وجوه فيها صار تقسيم النـاس هـو الحل"[1] .

2- علماء اللغة والقراء والمفسرون في تصور الإمام الغزالي علماء دنيا لا دين :

إن تقسيم العلوم إلى علوم قشر وصدف يؤدي إلى نظرة تحقير من دور علماء اللغـة والقراء والمفسرين على حد فهم نصر حامد أبو زيد إذ يقول : "ويصبح علماء اللغة والقـراء والمفسرون مجرد حفاظ ودعاة ناقلين إلى غيرهم ثمرات علومهم ، وهؤلاء الأغيـار أهـل الطريق السالكين إلى الله هم القادرون وحدهم على النفاذ من الصدف والقشـر واسـتخراج الجواهر والدرر المستكنة تحتها . هم وحدهم القادرون على الوصول إلى الحقائق والغـوص في بحار النص واستخراجها . إن علماء اللغة والقراء والمفسرين ليسوا في مثل هذا التصور إلا علماء الظاهر والقشر والصدف ، وهم بذلك أقرب إلى أن يعـدو مـن طبقـات علمـاء الدنيا"[2] .

3- مكانة الفقه وحقيقة بعض أحكامه في تصور الإمام الغزالي :

يقول نصر حامد أبو زيد في بيان ذلك : "إن الإمام الغزالي أحياناً يضع الفقه في اطار علوم الدنيا وذلك بوصفه العلم الذي يؤدي إلى تعريف عمارة منازل الطريق ، فهو علم ينتمي إلى علوم الدنيا لأنه هو العلم الذي يحدد للمسلم طرائق السلوك الفردي والاجتماعي في هـذه الحياة الدنيا التي هي معبر إلى الآخرة ، إنه علم من علوم الدنيا إذا قورن بعلوم اللباب[3]"[4] .

كما يعلق نصر حامد أبو زيد على كلام الغزالـي حـول آيـات الأحكـام والحـدود والمعاملات والجهاد وأن فيه تهوين لشأن الفقه فيقول : "هذا الحصر لآيات الأحكام والحـدود

---

[1] مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 262 .

[2] المصدر نفسه : 250 .

[3] يراد بعلوم اللباب طبقتان السفلى المختصة بمعرفة قصص القرآن ومحاجة الكفار وعلـم الحـدود والعليـا المختصة بالعلم بالله واليوم الآخر ودونه علم الصراط المستقيم وطريق السلوك وهو معرفة تزكية الـنفس ، ينظر : جواهر القرآن ، محمد بن محمـد الغزالـي : 25-28 ، ط2 ، دار الكتـب العلميـة ، بيـروت ، 1426هـ-2005م .

[4] مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 262 .

والمعاملات داخل حدود حفظ النفس والنسل بوصفهما وسائل لتحقيق غاية أهم هي الوصول إلى الله يُحَوِّل مقاصد الشريعة تحويلاً تاماً من إقامة المجتمع إلى الخلاص الفردي . وفي إطار هذا التحويل الكيفي يتحول الجهاد إلى وسيلة لحماية الوجود لا لنشر العدل . وهذا التحويل إلى جانب خطورته في ذاته ينتهي إلى التهوين من شأن علم الفقه بوصفه علماً من العلوم التوابع التي تساعد على الحفاظ على الحياة الإنسانية من أجل تحقيق غاية وجودها وهو الفلاح الأخروي"[1] .

4- جعل الإمام الغزالي القرآن المصدر الوحيد للمعرفة وتهوينه لدور العقل :

يقول نصر حامد أبو زيد عن ذلك : "هكذا أدى التوحيد بين القرآن وبين الصفات الإلهية – صفة الكلام – إلى تحويل النص إلى بحر من الأسرار والعلوم لا يكاد العقل الإنساني يلتقط منها سوى بعض السوانح السطحية . وفي هذا الإطار يتم التقليل من شأن العلم الإنساني والتهوين من قدرة الإنسان وطاقته على اكتشاف قوانين الطبيعة والكون . إن المماثلة بين النص والعلم الإلهي بالإضافة إلى ذلك الفصل التام بين الذات الإلهية والعالم قد أديا إلى عزل النص عن آفاق الإنسان المعرفية ، وإلى جعل النص المنبع الوحيد للمعرفة"[2] .

5- القرآن في تصور الإمام الغزالي لغز لا يحله إلا الصوفي العارف :

يقول نصر حامد ابو زيد في بيان ذلك الآتي : "إن مفهوم الإمام الغزالي للنص قد حوله إلى شفرة خاصة لا يستطيع مقاربة فك رموزها إلا الصوفي العارف المتحقق . ونتيجة لذلك لم يبق للإنسان العادي – المسلم العامي – إلا أن يقنع بالتلاوة وفهم المستوى الظاهر من دلالة النص ، وهو المستوى النقلي أو ما عرف بالتفسير بالمأثور . وأصبح على الصوفي العارف أن يزود هذا الإنسان العادي ببعض جواهر النص القليلة لعله بالنظر إليها دون امتلاكها بالوعي والفهم والتأويل يلمح بعض بريقها ، ولعل هذا البريق الخاطف يجذبه إلى سلوك الطريق الصوفي ، طريق الخلاص والنجاة والفوز الحقيقيين"[3] .

---

[1] مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 264 .

[2] المصدر نفسه : 255 .

[3] المصدر السابق : 296 .

6- مفهوم التأويل لدى الإمام الغزالي يتسع لكل النصوص :

يقول في ذلك نصر حامد أبو زيد : "وإذا كانت علاقة الألفاظ بمدلولاتها اللغوية المعروفة هي العلاقة المجازية بينما علاقتها بمدلولاتها الملكوتية الروحانية هي العلاقة الحقيقية كان من الطبيعي أن يتسع مفهوم التأويل عند الغزالي ليشمل كل النصوص"[1] .

7- الإمام الغزالي يفاضل بين مضامين الآيات والسور القرآنية :

يقول نصر حامد أبو زيد في ذلك "وإذا كان تفضيل بعض أجزاء النص على بعض أمراً مرفوضاً في إطار الثقافة الإسلامية بشكل عام تتفق عليه كل الفرق والاتجاهات . فإن للغزالي منظوراً آخر يختلف عن هذا الإجماع . يرى الغزالي أن آيات القرآن وسوره تتفاضل من حيث يتفاوت مضمونها"[2] .

8- فكر الإمام الغزالي تبريري لا نفع فيه :

حسب رؤيا نصر حامد أبو زيد لتاريخ فكر الإمام الغزالي وقراءته له أنه فكر تبريري يقول في ذلك : "لم يمكن للنسق الغزالي أن يهيمن ويسيطر إلا والواقع الاجتماعي والسياسي للعالم الإسلامي يعاني التفسخ الداخلي بين طبقات الأمة وهو تفسخ لم يحسمه صراع حقيقي اجتماعي أو فكري ، لأن هذا التفسخ قد زامنته سيطرة المستعمر وتحالفه مع قوى الاستغلال الداخلية في الأوطان الإسلامية . في ظل هذه الأزمة المركبة ، وما زال فكر الغزالي يقدم الغذاء والدواء ، بتبرير الواقع وتأجيل الحل والخلاص ما بعد الموت"[3] .

9- مداهنة الإمام الغزالي للحكام :

حسب قراءة وفهم نصر حامد أبو زيد لكتاب فضائح الباطنية للإمام الغزالي يرى أن الغزالي سخر العلم لخدمة الحاكم في زمنه يقول في ذلك : "إن تسخير العلم في خدمة الأهداف السياسية للحاكم أمر تورط فيه الغزالي في هذا الكتاب تورطاً لا يستطيع أحد تجاهله . فالغزالي الذي يفند الفكر الشيعي استناداً إلى أسس عقلية مكينة يتجاهل هذه الأسس تجاهلاً شبه

---

[1] مفهوم النص دراسة في علوم القران : 281 .

[2] المصدر نفسه : 287 .

[3] المصدر السابق : 297 .

تام في الباب التاسع من الكتاب ... حيث يكاد يخلع على الخليفة العباسي كل الصفات التي يخلعها الشيعة على الإمام"[1] .

أما دراستنا فتخرج بالقول بأن محاكمة الغزالي ووفقاً لمضمون كتاب واحد من كتبه أو اجتزاء نصوص معينة من بعض الكتب سيؤدي ذلك إلى رؤية نقدية ترقيعية غير متكاملة ، وأما ما يمكن أن يجاب عليه نصر حامد أبو زيد مما أثاره من شبه حول الإمام الغزالي هو كالآتي :

أولاً :

القول بأن غاية الوجود الإنساني لدى الغزالي الانقطاع إلى العبادة وترك عمارة الأرض ليس في محله ، ذلك أن الغزالي لم يحصر غاية الوجود الإنساني في الانقطاع إلى العبادة المجردة عن العمل للخلاص في الآخرة كما صور ذلك نصر حامد أبو زيد[2] ، فالغزالي قد أفرد باباً في الحث على السعي في الأرض الذي هو دليل عمارتها ، في كتابه إحياء علوم الدين ويقول في بيان هذا الباب وما يتعلق به : "ولن ينال رتبة الاقتصاد من لم يلازم في طلب المعيشة منهج السداد ، ولن ينتهض من طلب الدنيا وسيلة إلى الآخرة وذريعة ما لم يتأدب في طلبها بآداب الشريعة ، وها نحن نورد آداب التجارات والصناعات وضروب الاكتسابات وسننها"[3] ، ويتكلم عن فرضية بعض العلوم فيقول : "أما فرض الكفاية[4] فهو كل علم لا يستغنى عنه في قوام أمور الدنيا : كالطب ، إذ هو ضروري في حاجة بقاء الأبدان ، وكالحساب فإنه ضروري في المعاملات وقسمة الوصايا والمواريث وغيرهما . وهذه هي العلوم التي لو خلا البلد عمن يقوم بها حُرِجَ أهل البلد ، وإذ قام بها واحد كفى وسقط الفرض عن الآخرين ، فلا يتعجب من قولنا إن الطب والحساب من فروض الكفايات ، فإن أصول الصناعات أيضاً من فروض الكفايات"[5] .

---

[1] مفهوم النص دراسة في علوم القران : 266 .

[2] ينظر : المصدر نفسه : 246 ، 262 .

[3] إحياء علوم الدين : محمد بن محمد الغزالي : 74/2 ، ط2 ، دار الوعي بحلب ، 1425هـ-2004م .

[4] فرض الكفاية ويسمى الواجب الكفائي : فهو ما طلب الشارع فعله من مجموع المكلفين لا من كل فرد بعينه ، أي لا ينظر به إلى ذات المكلف . فإذا اقام به بعض المكلفين تأدى الواجب وسقط الإثم عن الباقين مثل : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ورد السلام ، ومعرفة أنواع الصنائع والمهن التي تحتاجها البلاد . ينظر : مصطلحات علم أصول الفقه : 30 .

[5] إحياء علوم الدين : 35/1 .

ثانياً :

دعوى نصر حامد أبو زيد أن الإمام الغزالي يحقر من شأن علماء اللغة والقراء والمفسرين[1] ليست في محلها إذ يقول الغزالي في كتابه جواهر القرآن عن هؤلاء العلماء : "وكل هؤلاء الطبقات إذا قاموا بشرط علومهم فحفظوها وأدوها على وجهها ، فيشكر الله سعيهم وينقي وجوههم"[2] .

ثالثاً :

دعوى نصر حامد أبو زيد بأن الإمام الغزالي يهون من شأن الفقه بدليل إلحاقه له بعلوم الدنيا[3] ، هي في غير محلها بدليل رد الغزالي على مثل هذه الشبهة إذ يقول : "فإن قلت : لم ألحقت الفقه بعلم الدنيا وألحقت الفقهاء بعلماء الدنيا ؟ فاعلم أن الله عز وجل أخرج آدم عليه السلام من التراب ، وأخرج ذريته من سلالة من طين ومن ماء دافق ، فأخرجهم من الأصلاب إلى الأرحام ، ومنها إلى الدنيا ، ثم إلى القبر ، ثم إلى العرض ، ثم إلى الجنة أو إلى النار ، فهذا مبدؤهم وهذه غايتهم ، وهذه منازلهم . وخلق الدنيا زاداً للمعاد ليتناول منها ما يصلح للتزود ، فلو تناولها بالعدل لانقطعت الخصومات وتعطل الفقهاء ، ولكنهم تناولوها بالشهوات فتولدت منها الخصومات ، فمست الحاجة إلى سلطان يسوسهم ، واحتاج السلطان إلى قانون يسوسهم به ، فالفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات ، فكان الفقيه معلم السلطان ومرشده إلى طريق سياسة الخلق وضبطهم ، لينتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا ولعمري إنه متعلق أيضاً بالدين ، ولكن لا بنفسه بل بواسطة الدنيا ، فإن الدنيا مزرعة الآخرة ، ولا يتم الدين إلا بالدنيا ، والملك والدين توأمان . فالدين أصل والسلطان حارس وما لا أصل له فمهدوم ، وما لا حارس له فضائع ، ولا يتم الملك والضبط إلا بالسلطان ، وطريق الضبط في فصل الحكومات بالفقه"[4] .

فالإمام الغزالي بَيَّن هنا طبيعة الفقه وأهميته وأنه متعلق بالدين لا بنفسه بل بواسطة الدنيا وهذا لا يقلل من شأنه بل يكشف عن حقيقة دوره بإصلاح الحياة الدنيا ، ففي سياقات أخرى يجعل الغزالي الفقه مما لا يستغنى عنه علم الآخرة أيضاً لا الدنيا فقط فيقول : "إن علم الفقه مجاور لعلم طريق الآخرة لأنه نظر في أعمال الجوارح ، ومصدر أعمال الجوارح ومنشؤها صفات القلوب ، فالمحمود من الأعمال يصدر عن الأخلاق المحمودة المنجية في

---

[1] ينظر : مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 250 .

[2] جواهر القرآن : 24 .

[3] مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 262 ، 264 .

[4] إحياء علوم الدين : 1/36-37 .

الآخرة ، والمذموم يصدر من المذموم وليس يخفى اتصال الجوارح بالقلب"[1] ، فالإمام الغزالي هو من وَفَّقَ بين التصوف والفقه كما ذكر ذلك أكثر من باحث في فكر الإمام الغزالي[2] .

رابعاً :

دعوى نصر حامد أبو زيد أن الإمام الغزالي جعل القرآن المنبع الوحيد للمعرفة[3] وفي هذا تهوين لدور العقل[4] ، يمكن الإجابة على هذه الدعوى بأن كلام الغزالي لم يكن فيه تهوين لدور العقل وإنما كان في معرض إحاطة العلم الإلهي بكل شيء والقدرة الإلهية المحركة لكل شيء ، ومنها هذه العلوم التي هي أفعال في الوجود تحركها يد القدرة فهي غير خارجة عن علم الله ولا قدرته ، يقول الغزالي في بيان ذلك : "وإنما الله سبحانه هو الذي لا يتناهى العلم في حقه ، ويفارق علمنا علم الحق تبارك وتعالى في شيئين : أحدهما انتفاء النهاية عنه ، والآخر أن العلوم ليست في حقه بالقوة والإمكان الذي ينتظر خروجه بالوجود ، بل هو بالوجود والحضور ، فكل ممكن في حقه فهو حاضر موجود .

ثم هذه العلوم ما عددناها وما لم نعدها ليست أوائلها خارجة عن القرآن ، فإن جميعها مغترفة من بحر واحد من بحار معرفة الله تعالى ، وهو بحر الأفعال ، وقد ذكرنا انه بحر لا ساحل له ، وأن البحر لو كان مداداً لكلماته لنفد البحر قبل ان تنفد ، فمن أفعال الله تعالى و هو بحر الأفعال مثلاً الشفاء والمرض ، كما قال تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام : ﴿ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴾ [5] ، وهذا الفعل الواحد لا يعرفه إلا من عرف الطب بكماله ، إذ لا معنى للطب إلا معرفة المرض بكماله وعلاماته ، ومعرفة الشفاء وأسبابه ، ومن أفعاله تبارك وتعالى تقدير معرفة الشمس والقمر منازلهما بحسبان .... الخ"[6] ، كما يوضح عدم جعل الغزالي القرآن المصدر الوحيد للمعرفة بالمفهوم الذي طرحه نصر حامد أبو زيد ما دونه الغزالي في سياقات أخرى في كتاباته إذ قسم العلوم إلى شرعية مستندها الانبياء صلوات الله

---

[1] احياء علوم الدين : 39/1 .

[2] ينظر : في التصوف الإسلامي ، حسن الشافعي وأبو اليزيد العجمي : 172 ، ط1 ، دار السلام ، القاهرة ، 1428هـ–2007م ، والتأويل عند الغزالي : عبد الجليل عبد الكريم : 97 ، ط1 ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، 1425هـ–2004م .

[3] كان نصر حامد أبو زيد يناقش فصلاً في انشعاب سائر العلوم من القرآن في كتاب جواهر القرآن : 31 .

[4] مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 255 .

[5] الشعراء : 80 .

[6] جواهر القرآن : 31–32 .

عليهم وسلامه الآخذين عن الوحي وعلوم غير شرعية مستندها العقل او التجربة او السماع ويقول في ذلك : "اعلم أن الفرض لا يتميز عن غيره إلا بذكر أقسام العلوم ، والعلوم بالإضافة إلى الفرض الذي نحن بصدده تنقسم إلى شرعية ، وغير شرعية ، وأعني بالشرعية ما استفيد من الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه ، ولا يرشد العقل إليه مثل الحساب ، ولا التجربة مثل الطب ، ولا السماع مثل اللغة"[1] .

خامساً :

دعوى نصر حامد أبو زيد أن الغزالي حَوَّلَ القرآن إلى لغز لا يحله إلا الصوفي[2] ، يمكن ردها بالقول إن ما تحدث عنه الغزالي هو غير ما فهمه نصر حامد أبو زيد إذ كان يتكلم بلغته الصوفية الخالصة التي لها طابعها وفهمها كما ان للتفاسير الأخرى لغتها الخاصة في تفسير النصوص ، فالغزالي يُظْهِر هذا الأمر جلياً في نقده لشطحات بعض الصوفية للغتهم المبهمة فيقول "الصنف الثاني من الشطح : كلمات غير مفهومة عند قائلها بل يصدرها عن خبط في عقله وتشويش في خياله لقلة إحاطته بمعنى كلام قرع سمعه ، وهذا هو الأكثر . وإما أن تكون مفهومة له ولكنه لا يقدر على تفهيمها وإيرادها بعبارة تدل على ضميره ، لقلة ممارسته للعلم وعدم تعلمه طريق التعبير عن المعاني بالألفاظ الرشيقة ، ولا فائدة لهذا الجنس من الكلام إلا أنه يشوش القلوب ويدهش العقول ، ويحير الأذهان ، أو يحمل على أن يفهم منها معاني ما أريدت بها ، ويكون فهم كل واحد على مقتضى هواه وطبعه"[3] ، فقول الغزالي (لقلة ممارسته للعلم) تدل على أن للتصوف لغته الخاصة كما يُعْلَم ان هناك معاجم خاصة لهذا العلم[4] .

ثم يذهب الغزالي في سياق كلامه مؤكداً على منهجه الشرعي في الفهم والخطاب بقوله : "وأما الطامات : فيدخلها ما ذكرناه في الشطح ، وأمر آخر يخصها وهو صرف ألفاظ الشرع عن ظواهرها المفهومة إلى أمور باطنة لا يسبق منها إلى الإفهام فائدة : كدأب الباطنية في التأويلات ، فهذا أيضاً حرام وضرره عظيم ، فإن الألفاظ إذا صرفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصام فيه بنقل عن صاحب الشرع ، ومن غير ضرورة تدعو إليه من دليل

---

[1] إحياء علوم الدين : 35/1 .

[2] مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 296 .

[3] إحياء علوم الدين : 59/1 .

[4] منها : كتاب نصوص المصطلح الصوفي ، نظلة الجبوري ، دار الكتب الوطنية ببغداد ، 1999م . ومنها أيضاً : المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة ، سعاد الحكيم ، ط1 ، دندرة ، بيروت ، 1401هـ-1981م .

العقل ، اقتضى ذلك بطلان الثقة بالألفاظ ، وسقط به منفعة كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ ، فإن ما يسبق منه إلى الفهم لا يوثق به ، والباطن لا ضبط له ، بل تتعارض فيه الخواطر ، ويمكن تنزيله على وجوه شتى وهذا أيضاً من البدع الشائعة العظيمة الضرر ، وإنما قصد أصحابها الإغراب ، لأن النفوس مائلة إلى الغريب ومستلذة له . وبهذا الطريق توصل الباطنية إلى هدم جميع الشريعة بتأويل ظواهرها ، وتنزيلها على رأيهم"[1] .

سادساً :

دعوى نصر حامد أبو زيد بأن التأويل لدى الغزالي يشمل كل النصوص[2] ، يُرَدُّ عليه بأنه لم يفرق بين التأويل الفقهي والتأويل الصوفي[3] ، ويريد بذلك أن يدمج بينهما على أنهما شيء واحد ليدخل من باب التأويل الصوفي إلى التأويل الفقهي كما صرح بذلك في كتابه نقد الخطاب الديني[4] ، ومن ثم يتسنى له تحريف النصوص القرآنية عن مواضعها ، ولا يسلم له ذلك لوجود بون شاسع بين كلا التأويلين فالأول مختص بالإحكام الشرعية وبيانها والثاني بالمعان الروحية التربوية[5] ، فالغزالي مع كونه من أقطاب التصوف الإسلامي ، وعالم أصولي له مكانته في التنظير لعلم أصول الفقه ، فلا تكاد ترى له عثرة في تجاوز ضوابط التأويل الأصولي الفقهي فضلاً عن كل ذلك فهو ممن أرسى قواعد التأويل الأصولي وحدوده[6] .

سابعاً :

دعوى نصر حامد أبو زيد أن الغزالي فاضل بين مضامين الآيات والسور القرآنية وعدم التفاضل أمر متفق عليه بين جميع الفرق والاتجاهات[7] ، هي دعوة ليست في محلها ويجاب على شبهته هذه بأن القول بتفاضل سور القرآن بينها هو على مذاهب ، وكالآتي :

---

(1) إحياء علوم الدين : 60/1 .

(2) ينظر : مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 281 .

(3) ينظر : التأويل عند الغزالي : 89 .

(4) ينظر : 144-145 .

(5) ينظر : التأويل عند الغزالي : 89 .

(6) ينظر : كتاب قانون التأويل ضمن مجموعة رسائل الغزالي : 123-127 ، ط4 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1427هـ-2006م .

(7) ينظر : مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 287 .

المذهب الأول : انه لا فضل لبعض على بعض وحجتهم أن الكل كـــلام الله كمـــا أن الأفضل يشعر بنقص المفضول وكلام الله حقيقة واحدة لا نقص فيه .

المذهب الثاني : قالوا بالتفضيل ثم اختلفوا فقال بعضهم : الفضل راجع إلى عظم الأجر ومضاعفة الثواب ومنهم قال : كلام الله في الله أفضل من كلام الله في غيره فـــــ : ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَــدٌ ﴾[1] أفضل من : ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ ﴾[2] ، وقيل التفضيل راجع لذات اللفـــظ وهو مذهب الغزالي وغيره ، ومن أقوى أدلتهم قوله تعالى : ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾[3] فقالوا إنها وغيرها من الأخبار تدل على جواز المفاضلة بين السور والآيات[4] .

فالمذهب الأول ومن قال بأن الفضل راجع إلى عظم الأجر ومضاعفة الثواب أقـــرب إلى الصواب من غيرهم والله أعلم ، أما ما استدلوا به بهذه الآية : ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾[5] ، هي ليست نصاً بالدليل على الأفضلية والمفضولية ولها توجيه آخر يقول ابن قتيبة : "فإنه أراد نأت بخير منها لكم أي أسهل وأخف عليكم وإذا كانت أخف علينا فهي خير لنا"[6] .

ثامناً :

دعوى نصر حامد أبو زيد أن فكر الغزالي يقوم على تبرير الواقع السيء وتأجيل الحل والخلاص إلى ما بعد الموت[7] ، دعوى مغرضة غير موضوعية تظهر الغزالي في صـــورة المنقطع عن الحياة ومنكراتها الهارب من مواجهة تحدياتها والحقيقة غير ذلك ، فالغزالي على عكس ما ورد فيه كلام نصر حامد أبو زيد كان يحاول التغيير والمواجهة لكل ما هو ســـلبي وافرد باباً في كتابه الإحياء عن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفضيلته والمذمة

---

(1) الإخلاص : 1 .

(2) المسد : 1 .

(3) البقرة : 106 .

(4) ينظر : البرهان في علوم القرآن : 233–235 ، والإتقان في علوم القرآن : 807 .

(5) البقرة : 106 .

(6) المسائل والأجوبة في الحديث والتفسير ، عبد الله بن مسلم الدينوري : 275 ، ط1 ، دار ابن كثير ، دمشـــق ، 1410هـــ–1990م .

(7) ينظر : مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 297 .

في إهماله[1] ، بل هناك من الباحثين من يعتبر الغزالي امتداداً لعصر النبوة والصحابة يقول احمد توفيق عياد عن الغزالي : "استطاع بقدرة فائقة أن يجعل من جهاده في إحياء علوم الدين صورة مثالية للتصوف السني ، وفي الاستطاعة أن نقول إنه قد صَوَّف إسلام عصره ، وأحياه في صورة رائعة تعد بحق امتداداً لعصر النبوة والصحابة" [2] .

تاسعاً :

دعوى نصر حامد أبو زيد أن الغزالي سخر العلم لخدمة الأغراض السياسية بمعنى مداهنة الحكام ومدحهم[3] ، ليست في محلها بل في كلام الغزالي بيان لأهمية الإمامة والاجتماع على الإمام وفي كلامه أيضاً حث الخليفة في عصره على تقوى الله وشكر نعمه ، ولأهمية الإمامة صرح الغزالي بالقول بوجوب مبايعة سلطان عصره وطاعته فيقول : "فإن الذي يشير إليه كلام أكثر المصنفين في الإمامة يقتضي ألا نعتقد في عصرنا هذا وفي إعصار منقضيه خليفة غير مستجمع لشرائط الإمامة متصف بصفاتهم فتبقى الإمامة معطلة لا قائم بها ، ويبقى المتصدي لها متعدياً عن شروط الإمامة غير مستحق لها ولا متصف بها ، وهذا هجوم عظيم على الأحكام الشرعية وتصريح بتعطيلها وإهمالها ، ويتداعى إلى التصريح بفساد جميع الولايات وبطلان قضاء القضاة وضياع حقوق الله تعالى وحدوده وإهدار الدماء والفروج والأموال ، والحكم ببطلان الأنكحة الصادرة من القضاة في أقطار الأرض ، وبقاء حقوق الله تعالى في ذمة الخلق ، فإن جميع ذلك لا يتأدى على وفق الشرع إلا إذا صدر استيفاؤها من القضاة . ومصدر القضاة تولية الإمام ، فإن بطلت الإمامة بطلت التولية"[4] .

وأما حثه لخليفة عصره على التقوى وشكر النعم فيقول فيها : "وعلى الجملة فشكر هذه النعمة [نعمة الخلافة] ألا يرضى أمير المؤمنين أن يكون لله على وجه الأرض عبد أعبد واشكر منه . كما أن الله تعالى لم يرضَ أن يكون له على وجه الأرض عبد أعز وأكرم من أمير المؤمنين فهذا الشكر الموازي لهذه النعمة"[5] ، وهذا الحث على التقوى وإن تخلله مدح فهذا من حكمة الغزالي في الدعوة إلى الله .

---

[1] ينظر : إحياء علوم الدين : 361/2 .

[2] التصوف الإسلامي تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره ، أحمد توفيق عياد : 27 ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، 1970م .

[3] ينظر : مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 266 .

[4] فضائح الباطنية ، أبو حامد الغزالي : 169–170 ، حققه عبد الرحمن بدوي ، الدار القومية ، القاهرة ، 1383هـ–1964م .

[5] المصدر نفسه : 194 .

المبحث الثالث
نقده منهج ابن عربي

ابن عربي شخصية لها نتاجها العلمي وجرى حولها كثير من الجدل سلباً وإيجاباً خصوصاً فيما يتعلق بمقولة وحدة الوجود التي اتُهِمَ بها[1] ، وهناك من توقف في تقييم هذه الشخصية التي يمكن أن توصف بالضبابية[2] ، كما أن التصوف بوصفه تجربة روحية فلسفية هناك من يرى أنها تهدد أسس الفقه الأصولي وأنّها عدو للعقلانية[3] ، وأيضاً هناك من يدافع عن هذه التجربة وخصوصاً تجربة ابن عربي إذ يقول : ابن عربي يمنع جملة واحدة أن يدعي هو أو أحد من الأولياء غيره أن ما يراه في أحلامه او ينفث في روعه يمكن أن يكون

---

[1] إن وحدة الوجود التي اتهم بها ابن عربي يبدو كانت عن فهم خاطئ حسب تعبير نصر حامد أبو زيد وغيره من الباحثين في التصوف إذ يقول : والواقع أن وحدة الوجود عند ابن عربي يجب ان تفهم فهماً خاصاً يتباعد بها عن أي تصور مسبق لوحدة الوجود في الفلسفة الغربية الحديثة أو المعاصرة أو الوسطية أو القديمة ، وذلك لأن ابن عربي ينطلق من ثنائية حادة واضحة يقيمها بين الذات الإلهية والعالم من جهة ، وبينها وبين الإنسان من جهة أخرى كما تشرح سعاد الحكيم مذهب ابن عربي في وحدة الوجود فتقول : فكان مذهبه في وحدة الوجود ان الله وحده هو الوجود والكائنات جميعها ثابتة في العدم لم تفارقه فالعدم هو خصوصية المخلوقات في مقابل الوجود الذي هو خصوصية الخالق ، وحيث أن الموجودات صفتها العدم فهي لا تستغني عن الخلق الإلهي لها في كل آن ، فلو تركت برهة لسقطت في العدم لأنه جوهرها ويصبح مفهوم الخلق في هذا المذهب هو التجلي المستمر للحق في أعيان الكائنات ، فالصوفي حين يقول انه يرى الصانع في صنعه ، فهو يعلم تماماً ، أنه لا يرى الذات الإلهية ، بل يشاهد ويلمح ما أظهر الحق تعالى للإنسان من آثار أسمائه وصفاته . بينما وحدة الوجود عند الغربيين تذهب إلى أن الله مبدأ لا شخصي مستقل وليس خارج الطبيعة بل متوحد معها ، ينظر : فلسفة التأويل : 21 ، وينظر : الموسوعة الفلسفية العربية : م2 ، ق1538/2-1542 ، وينظر الموسوعة الفلسفية ، روزنتال ويودين : 580 ، وينظر : قصة الفلسفة ، ول ديورانت : 135 ، ط1 ، مكتبة المعارف ، بيروت ، 1424هـ-2004م . وينظر : التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، أبو العلا عفيفي : 196-197 ، دار ابن الأثير ، جامعة الموصل ، 2005م . وينظر : الأصول الاشراقية عند فلاسفة المغرب ، فضيلة عباس مطلك : 258 ، ط1 ، بيت الحكمة ، بغداد ، 2001م . وينظر : حقائق عن التصوف ، عبد القادر عيسى : 434 ، ط17 ، دار العرفان ، حلب ، 1429هـ-2008م .

[2] ينظر : مناقب ابن عربي ، إبراهيم عبد الله القارئ : 25-44 ، التراث العربي ، بيروت ، 1959م ، ومشكلة الاتحاد والتعالي في عقيدة الشيخ محي الدين ابن عربي ، الأخضر قويدري : 68-73 ، ط1 ، دار الزمان ، دمشق ، 2008م .

[3] ينظر : التصوف جدلية وانتماء ، أحمد علي حسين : 106 ، اتحاد الكتاب العرب ، د.م ، 1990م .

أمراً بشريعة جديدة يُتَعَبَّد الله بها في نفسه أو يبعثه بها إلى غيره[1] ، كما يقول نصر حامد أبو زيد في هذا السياق : "إن الولي لا يأتي بشريعة جديدة أو ينسخ حكماً من أحكام الشريعة المقررة بل يأتي بفهم جديد مستمد من المصدر الأصلي الذي استمد منه النبي ﷺ ذاته عن الروح الأمين"[2] .

وتُوضِح الدكتورة فضيلة عباس مطلك مرجعية ابن عربي في حل الاشكالات الفكرية فتقول : "إنه كان يتخذ النصوص الدينية أساساً يعتمد عليه في حل جميع المتناقضات"[3] ، كما بينت أهم أسس مذهبه بقولها : "الأساس الأول الذي بنى عليه ابن عربي مذهبه هو الأساس نفسه الذي بنيت عليه مذاهب أهل النظر من المتصوفين ، وهو الشك أي إنكاره قدرة العقل الإنساني على الوصول إلى الحق المطلق والنفوذ إلى علوم الربوبية وبنى ابن عربي تشككه هذا على عجز الإنسان عن إدراك ذات الله من ناحية ذلك بحكم طبيعته كإنسان ، لأن الله هو المطلق والمخلوق هو المحدود ، وينبه من ناحية أخرى على عجز الملكات والقوى الإنسانية عن بلوغ المعرفة اليقينية وعلى قصور العقل الإنساني وضعفه"[4] ، كما كان يهدف : "أن يُقنع قارئه بأن كتاباته صدرت عن الحقيقة الإلهية (النور الإلهي)"[5] ، حيث وجدنا أنه في مقدمة كتابه الفتوحات المكية يتكلم عن كيفية كتابة خطبة الكتاب وبأنها كانت عن مشاهدة نومية فيقول : "والصلاة على سر العالم ونكتته ، ومطلب العالم وبغيته ، السيد الصادق ، المدلج إلى ربه ، الطارق ، المخترق به السبع الطرائق ، ليريه من أسرى به ما أودع من الآيات والحقائق ، فيما أبدع من الخلائق ، الذي شاهدته عند إنشائي هذه الخطبة ، في عالم حقائق المثال ، في حضرة الجلال مكاشفة قلبية في حضرة غيبية . ولما شهدته ﷺ في ذلك العالم ، سيد معصوم المقاصد ، محفوظ المشاهد ... الخ"[6] ، ثم يقول : "ثم رددْتُ من ذلك المشهد النومي العلي ، إلى العالم السفلي ، فجعلت ذلك الحمد المقدس خطبة الكتاب"[7] كما يبين مصدر آخر للعلوم التي دونها في كتاباته بقوله : "والعلم الثالث علوم الأسرار ، وهو العلم الذي فوق طور العقل ، وهو علم نَفْث روح القدس في الروع ، يختص

---

[1] ينظر : الخيال في مذهب ابن عربي ، محمود قاسم : 22–23 ، معهد البحوث والدراسات العربية ، د.م ، 1969م .

[2] فلسفة التأويل : 240 .

[3] الأصول الاشراقية عند فلاسفة المغرب : 260 .

[4] المصدر نفسه : 240 .

[5] المصدر السابق : 300 .

[6] الفتوحات المكية : 2/43–44 .

[7] المصدر نفسه : 1/58 .

به النبي والولي"[1] ، ثم يعرج على قبول هذا العلم من عدمه بقوله : "فإذا أتى صاحب علوم الأسرار بأمر جوزه العقل وسكت عنه الشارع ، فلا ينبغي لنا أن نرده أصلاً ، ونحن مخيرون في قبوله"[2] .

وقد وجدت في هذه الدراسة أن نصر حامد أبو زيد لم يكن ناقداً لمنهج ابن عربي كما دعا غيره لنقد التراث وتمحيصه[3] بقدر ما كان موظفاً له في مشروعه الحداثي لتفسير القرآن ، فيمكن أن يوصف بأنه نقد انتقائي توظيفي يقوم على تجاوز محاور الخلاف مع ابن عربي[4] ، وتبني ما يخدم رؤيته التأويلية للنص القرآني على النحو الآتي :

أولاً : تبنيه لثنائية الظاهر والباطن لدى ابن عربي[5] في التأسيس والشرعنة لأخذه بثنائية المعنى والمغزى لدى هيرش في تفسير القرآن ، حيث يتحدث لنا عن هذه الثنائية لدى ابن عربي بقوله "إن الظاهر والباطن ليسا مجرد وجهين لعملة واحدة ، بل هما حقيقتان مستمدتان من حقائق الألوهية ومن الأسماء الإلهية الواردة في القرآن[6] : ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [7] وهذا الدليل القرآني حاضر دائماً في خطاب ابن عربي ، يكاد يتكرر في كل صفحة من صفحات الفتوحات وعلى ذلك فالحرص على الكشف عن

---

(1) الفتوحات المكية : 140/1 .

(2) المصدر نفسه : 141/1 .

(3) ينظر : مفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 16–17 .

(4) أهم محاور الخلاف هي عقلانية نصر حامد أبو زيد التي تتناقض مع صوفية ابن عربي التي تقوم على الاشراق والعرفان او بما يسمى بالمعرفة الكشفية ، والتي لا تعترف بأهمية العقل إلا في حدود ضيقة وبدائية ولإبن عربي كلام في ذلك يؤكد فيه مصادر معرفته بقوله : "فإن قلت البضع مجهول في اللسان فإنه من واحد إلى تسعة ، فمن أين قطعت بالثمانية عليه ؟ فإن شئت قلت لك : من طريق الكشف وصلت إليه فهو الطريق الذي عليه اسلك والركن الذي عليه استند" . الفتوحات المكية : 267/1 ، وفي معنى هذا الكلام ينظر : لطائف الأسرار ، محيي الدين ابن عربي : 196 ، حققه : احمد زكي عطية وطه عبد الباقي سرور ، ط1 ، دار الفكر العربي ، 1380هـ–1961م . ونقد المعرفة عند المتصوفة ، ناجي حسين عودة : 119–126 ، رسالة ماجستير ، كلية الآداب ، جامعة بغداد ، 1408هـ–1988م .

(5) حيث أفرد الباب السادس والستين من الفتوحات لهذه الثنائية بعنوان : "في معرفة سر الشريعة ظاهراً وباطناً ، وأي اسم أوجدها ؟" الفتوحات المكية : 82/1 .

(6) هناك من يرى ان هذه الثنائية مستمدة من مذاهب أخرى وفقاً لموقفه المتطرف في رفض التصوف بجملته فيقول : "وأما الفكرة الأخرى التي تسربت إلى التصوف من التشيع واعتنقها الصوفية بتمامها هي فكرة تقسيم الشريعة إلى ظاهر وباطن" ، التصوف المنشأ والمصادر ، إحسان إلهي ظهير : 263 ، ط1 ، دار الإمام المجدد ، القاهرة ، 1426هـ–2005م .

(7) الحديد : 3 .

المعاني والدلالات الباطنة للشرائع والأحكام لا يمكن اعتباره إهدار للظواهر ، فلا باطن بلا ظاهر ، ولا ظاهر إلا ووراءه باطن روحي عميق"[1] .

ثم يبين نصر حامد ابو زيد أن الباطن والظاهر رديفان للثابت والمتغير عند ابن عربي بقوله : إن نسق ابن عربي الفكري ميزان لـه جانبان : الثابت والمتغير ، أو الباطن والظاهر[2] ، ثم يطرح هذه الاشكالية كذريعة له لتبني ثنائية المعنى والمغزى المعبران ايضاً عن الثابت وهو المعنى والمتغير وهو المغزى فيقول : "إن التفرقة الصوفية بين مستويي الظاهر والباطن في تأويل النصوص يمكن ان تفيد في توضيح علاقة الدلالة [المعنى] بالمغزى ، بشرط أن ننفي عنها الحكم القيمي المتمثل في علاقة الأدنى بالأعلى في التراث الصوفي ، ونؤسس بدلاً منها علاقة التفاعل الجدلي التي تقوم عليها علاقة المغزى والدلالة . إن الظاهر في هذه العلاقة يمثل مستوى الدلالة التي لا تتحدد إلا من السياق الكلي المجمل الأوضاع والظروف التي أنتجت النص ، في حين يمثل الباطن مستوى المغزى الكامن في ثنايا تلك الدلالة"[3] .

ثانياً : اعتمد نصر حامد أبو زيد على ابن عربي في التأسيس ايضاً لنفيه لمفهوم النص الأصولي وثبات المعنى القرآني ولدعم رؤياه السيميائية التي ترى ذلك وفقا لمفهوم النص المعاصر لديه فيسرد كلام لابن عربي وهو : "إن الإنسان ينطق بالكلام يريد به معنى واحداً مثلاً من المعاني التي يتضمنها ذلك الكلام . فإذا فسر بغير مقصود المتكلم من تلك المعاني فإنما فسر المفسر بعض ما تعطيه قوة اللفظ ، وإن كان لم يصب مقصود المتكلم ، ألا ترى الصحابة كيف شق عليهم قوله تعالى : ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾[4] فأتى به نكرة فقالوا : (واينا لم يلبس أيمانه بظلم)[5] ، فهولاء الصحابة وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ما عرفوا مقصود الحق من الآية والذي نظروه سائغ في الكلمة غير منكور ، فقال لهم النبي ﷺ ، ليس الامر كما ظننتهم وإنما اراد الله بالظلم هنا ما قال لقمان لابنه وهو يعظه :

[1] هكذا تكلم ابن عربي ، نصر حامد أبو زيد : 216 ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، د.م ، 2002م .

[2] ينظر : المصدر نفسه : 217 .

[3] نقد الخطاب الديني : 144–145 ، وينظر : إشكاليات القراءة وآليات التأويل : 84–85 . وفلسفة التأويل : 185 ، 348 ، 361 ، 394 . وهكذا تكلم ابن عربي : 211 .

[4] الأنعام : 82 .

[5] صحيح البخاري : 792 ، باب ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ رقم الحديث رمضان صفر ١٤٣٠ ربيع الثاني .

﴿ يَٰبُنَيَّ لَا تُشۡرِكۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ ﴾ [1] ، فقوة الكلمة تعم كل ظلم ، وقصد المتكلم إنما هو ظلم مخصوص ... ولذلك تتقوى التفاسير في الكلام بقرائن الاحوال ، فإنها المميـزة للمعاني المقصودة للمتلكم"[2] ، ويعلق نصر حامد ابو زيد على هذا الكلام بقولـه : "إن ابـن عربي هنا ... يقترب اقتراباً شديداً من فهم معضلة ، القصد / النص / الفهم ، حيث يرى ان اللغة قوة دلالية في ذاتها تجعلها قابلة لتعدد التفسيرات"[3] ، كما يسرد كلاماً آخر لابن عربي وهو : "وإياك أن تتوهم تكرار هذه الحروف في المقامات إنها شيء واحد له وجوه كثيرة إنما هي مثل الأشخاص الإنسانية ، فليس زيد بن علـي هـو عـين أخيـه زيـد بـن علـي الثاني ، وإن كانا قد اشتركا في البنوة الإنسانية ووالدهما واحد . ولكن بالضـرورة نعلـم أن الأخ الواحد ليس عين الأخ الثاني ، فكما يفرق البصر بينهما والعلم ، كذلك يفرق بينهما فـي الحروف عند أهل الكشف من جهة الكشف ، وعند النازلين عن هذه الدرجة من جهة المقـام التي هي بدل عن حروفه ، ويزيد صاحب الكشف على العلم من جهة بأمر آخـر لا يعرفـه صاحب علم المقام المذكور ، وهو مثلاً إذا كررته بدلاً من الاسم بعينه فنقول لشخص بعينـه قلت كذا ، فالتاء عند صاحب الكشف التي في قلت الأولى غير التاء التي في قلت الثانيـة – لان عين المخاطب تتجدد في كل نفس ، بل هم في لبس من خلق جديد ، فهذا شأن العالم مع أحدية الجوهر وكذلك الحركة الروحانية التي عنها أوجد الحق تعالى التاء الأولى غير الحركة التي أوجد عنها التاء الأخرى بالغاً ما بلغت فيختلف معناها بالضرورة ، فصاحِبُ علم المقام يتفطن لاختلاف علم المعنى ، ولا يتفطن لاختلاف التاء أو أي حرف آخر ضميراً كـان او غير ضمير ، فإنه صاحب رقم [الخط] ولفظ لا غير"[4] ، فيعلق نصر حامد أبو زيد على هذا الكلام بقوله : "إن هذه المقارنة التي يعقدها ابن عربي بين علم صاحب المقام وعلم صـاحب الكشف مقارنة تستهدف التفرقة بين العلم بالمعنى اللغوي الوضعي ، وبين العلم الكشفي الذي يقرأ اللغة قراءة وجودية في مستواها الباطني العميق ، في المستوى اللغوي الوضعي يشـير الضمير وكذلك الاسم إلى مدلول معين ثابت ، يظل هو مهما تكررت العلامة اللغوية الدالـة عليه . ولكن هذا التكرار في القراءة الوجودية ينمحي ويزول ، فالمشار إليه في حالة تخلـق جديد نحن أهل الظاهر في لبس منه ، وهذا التخلق يدركه الصوفي العارف صاحب الكشف ، فيدرك أن الضمير المكرر أو الاسم المكرر لا يدل على نفس المدلول ولا يشير إليه ، بل يدل

---

[1] لقمان : 13 .

[2] الفتوحات المكية : 1/135–136 .

[3] إشكاليات القراءة وآليات التأويل : 100 .

[4] الفتوحات المكية : 1/78–79 .

على مدلول جديد ، وهذا الكشف من شأنه أن يرى للعبارات اللغوية التي تبدو ثابتة معاني جديدة في كل لحظة .

في مثل هذا الفهم لا يكون النص اللغوي في حالة ثبات ما دام المدلول في حالة تغير دائم وخلق جديد ، يستوي في ذلك النص اللغوي العادي والنص القرآني الدال بحكم مصدره على حركة الوجود الدائبة"[1] .

ويمكن الرد على نصر حامد أبو زيد في توظيفه لكلام ابن عربي الآنف الذكر بما يأتي :

أولاً : تبنيه لثنائية الظاهر والباطن لدى ابن عربي ليس في محله[2] لأسباب منها :

أ- ابن عربي لم ينكر تفسيرات القرآن الأصولية :

يقول توفيق أحمد عياد في ذلك : "فكلام الله له ظاهر وباطن ، والأحاديث لها ظاهر وباطن[3] ، وعلى هذا الأسلوب بنى ابن عربي تفسيره للقرآن الكريم لا ينكر فيه التفاسير الظاهرة ولكنه يكشف فيه عن مفهومات جديدة ، ومن هنا يتميز علم الحقيقة عن علم الشريعة . ويتخذ التصوف مكانه كعلم قائم بذاته لا ينكر الشريعة بل يعتبر الحقيقة ثمرة الأخذ بالشريعة وأتباعها"[4] .

أما نصر حامد أبو زيد فعمد إلى تحريف الشريعة تحت طائلة هذه الثنائية وتنكر للتفسيرات الأصولية للنص القرآني .

ب- المتصوفة لا يهملون المعنى الظاهر للقرآن مع إيمانهم بهذه الثنائية :

يقول محمد كمال إبراهيم : المتصوفة يؤمنون بثنائية طبيعة التفسير القرآني أي من الناحية الظاهرية والناحية الباطنية على حد سواء ، أي عدم إهمال أحد الجانبين على حساب الجانب الآخر خلافاً للباطنية الذين يرون أن الناحية الباطنية وحدها الصحيحة ولا عبرة بالمعنى الظاهر الذي يجب أن يهمل تماماً[5] . ولا يختلف كثيراً نصر حامد أبو زيد في ثنائيته

---

[1] إشكاليات القراءة وآليات التأويل : 101 .

[2] ينظر : هكذا تكلم ابن عربي : 216-217 ، ونقد الخطاب الديني : 144-145 .

[3] ينظر : حول هذا الموضوع كتاب : الجملة العربية والمعنى : 20-26 .

[4] التصوف الإسلامي تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره : 134 .

[5] ينظر : التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً ، محمد كمال إبراهيم : 162 ، دار المعرفة الجامعية ، القاهرة ، 1980م .

هذه عن تأويلات الباطنية ، إذ سَتَعْمَل هذه الثنائية بالنتيجة لإلغاء المعنى الذي يقابل الظاهر بالمغزى الذي يقابل الباطن لان المغزى سيمثل المعنى الجديد للنص المؤول وفقاً لمعطيات العصر بينما يُلْغى العمل بالمعنى الذي يمثل المرحلة التاريخية الأولى للنص وإن كان له دور في ولادة المعنى الجديد[1] .

ثانياً : استعانته بكلام ابن عربي الآنف الذكر في نفي مفهوم النص وثبات المعنى القرآني[2] ليس في محله ذلك أن ابن عربي نفسه لم يتجاوز مفهوم النص ولا قاعدة لا مساغ للاجتهاد في مورد النص التي كثيراً ما ينتقد نصر حامد أبو زيد هذه القاعدة ويعد الاستشهاد بها استشهاداً ايديولوجياً نفعياً مغرضاً وانه لا يوجد اتفاق على مفهوم النص في التراث[3] إذ إنا نجد ابن عربي في رسائله يؤكد على هذه القاعدة في سياق كلامه عن قصة خروج آدم من الجنة فيقول : "فلما اقسم بالله أنه ناصح لهما فيما ذكره لهما تناولا من الشجرة المنهي عنها ، وفي هذا تنبيه في أن الاجتهاد لا يسوغ مع وجود النص في المسألة"[4] .

ولا يدعي أحد أن ابن عربي لم يقع ببعض الاستنباطات الغريبة في تفسير النص القرآني[5] ، والشذوذ في ما يذهب إليه في بعض الأحكام الفقهية مستنداً على توجيهه للأدلة

---

(1) ينظر : نقد الخطاب الديني : 221 .

(2) ينظر : إشكاليات القراءة وآليات التأويل : 100-101 .

(3) ينظر : نقد الخطاب الديني : 125 .

(4) رسائل ابن عربي ، محمد بن علي الحاتمي : 364 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1428هـ-2007م .

(5) من هذه الاستنباطات الغريبة قوله في حد عورة المرأة : "فمن قائل إنها كلها عورة ما خلا الوجه والكفين ، ومن قائل بذلك وزاد أن قدمها ليس بعورة ، ومن قائل إنها كلها عورة ، وأما مذهبنا فليست العورة في المرأة أيضاً إلا السوأتين كما قال تعالى : ﴿وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ﴾ الاعراف/صفرٌصفرٌ ، فسوى بين آدم وحواء في ستر العورتين وهما السوءتان وإن أمرت المرأة بالستر فهو مذهبنا ولكن لا من كونها عورة وانما ذلك حكم شرعي ورد بالستر ولا يلزم ان يستر الشيء لكونه عورة" الفتوحات المكية : محرّم/جمادى ثان ربيع ثان ربيع ثان .

النبوية[1] ، ولكن الأصل منه حسب رأي الباحثين في منهج ابن عربي في التفسير أنه لا يتجاوز ظواهر الأحكام القرآنية[2] .

أما المعرفة الكشفية التي بنى ابن عربي كثيراً من كلامه عليها وأخذها نصر حامد أبو زيد على أنها أشبه بمسلمة فيقول الشاطبي في مثل هذه المعارف : "كل رؤيا نوم أو رؤية كشف للنبي ﷺ مثل ما حكم به مما ألقى إليه الملك عن الله تعالى ، وأما أمته فكل واحد منهم غير معصوم بل يجوز عليه الغلط والخطأ والنسيان ، ويجوز أن تكون رؤياه حلماً وكشفه غير حقيقي وإن تبين في الوجود صدقه واعتيد ذلك فيه واطرد فإمكان الخطأ والوهم باق . وما كان هذا شأنه لم يصح أن يقطع به حكم"[3] .

ويتحدث ناجي حسين عودة عن المعرفة الصوفية ويصفها بأنها غير إلزامية كما تخلو من الدليل والضوابط فيقول : "إن هذه المعرفة لا تمتلك أي قيمة نظرية معرفية عامة أو إلزامية . فهي ليست حجة على الغير والسبب طبيعتها الوجدانية الذاتية وعدم خضوعها لامكانات اللغة الاعتيادية في التعبير وبالتالي فهي لا تستطيع أن تحل محل الحس والعقل ولا تمتلك فعاليتهما باعتبارهما وسائل عامة للمعرفة وهو أمر لا يدعيه كبار المتصوفة .

كما أن خلو المعرفة الصوفية من الضوابط والحدود التي تجعل التيقن من صدقها وفرز ما هو وهمي وكاذب عنها ، يفتح الباب أمام حالات الوهم والادعاء الكاذب ، ومع ذلك فأن هذه الحالات لا تُجيز ولا تُبرر شطب تجارب كبار الصوفية ، لكنها تؤشر خلو المعرفة الذوقية الكشفية من الدليل والضوابط"[4] .

---

[1] ومن الآراء الشاذة التي تبناها ابن عربي هي إمامة المرأة للرجال ، إذ يقول : "فمن الناس من أجاز إمامة المرأة على الإطلاق بالرجال والنساء وبه أقول ، ومن الناس من منع إمامتها على الإطلاق ، ومنهم من أجاز إمامتها بالنساء دون الرجال (الاعتبار) شهد رسول الله ﷺ لبعض النساء بالكمال كما شهد لبعض الرجال وإن كانوا أكثر من النساء بالكمال وهو النبوة والنبوة إمامة فصحت إمامة المرأة والأصل إجازة إمامتها فمن ادعى منع ذلك من غير دليل فلا يسمع له ولا نص للمانع في ذلك وحجته في منع ذلك يدخل معه فيها فيشترك ويشرك فتسقط الحجة فيبقى الأصل إجازة إمامتها" الفتوحات المكية : 481/1 .

[2] ينظر : تطور تفسير القرآن : 170 .

[3] الموافقات في أصول الشريعة : 62/2 .

[4] نقد المعرفة عند المتصوفة : 200 .

الفصل الخامس
التطبيقات المنهجية
لنصر حامد أبو زيد على
النص القرآني

المبحث الأول : آية المواريث .

المبحث الثاني : آية الجزية .

المبحث الثالث : آية الحجاب .

المبحث الرابع : آيات الربا .

المبحث الخامس : آيات الحاكمية .

الفصل الخامس
التطبيقات المنهجية لنصر حامد أبو زيد على النص القرآني
المبحث الأول
آية المواريث

قوله تعالى : ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [1]

تأول نصر حامد أبو زيد هذه الآية تأويلاً باطلاً ، إذ ادعى أن في الآية معنى مضمراً يدل على مساواة المرأة بالرجل في الميراث ، حيث يقول في معرض كلامه : "والحال كذلك ألا تكون المعاني الواردة في النصوص عن المرأة بما في ذلك توريثها نصف نصيب الذكر ذات مغزى يتحدد بقياس طبيعة الحركة التي أحدثها النص ... إنها حركة تتجاوز الوضع المتردي للمرأة وتسير في اتجاه المساواة المضمرة والمدلول عليها في نفس الوقت"[2] ، ونصر حامد أبو زيد في تأويله هذا اعتمد على طريقين ، وهو جزء من منهجه في التفسير[3] :

الطريق الأول :

خلخلة البنية الدلالية للآية وما تضمنته من معان محددة لا تحتمل التأويل ، وذلك باعتماد ما سماه بالتفرقة بين المعنى والمغزى ، وهي تفرقة مطروحة في مجال دلالة النصوص الأدبية ، وقد أخذها نصر حامد أبو زيد كما صرح بذلك من أطروحة هيرش[4] ، التي تقول : "إن الثابت هو المعنى الذي يمكن الوصول إليه من خلال تحليل النص ، أما المتغير فهو المغزى ، إن المغزى يقوم على أنواع من العلاقة بين النص والقارئ"[5] .

وفسر نصر حامد أبو زيد ذلك بأن ثبات المعنى يكون نسبياً لأن المعنى ذو طابع تاريخي ، أي يمثل السياق الثقافي والاجتماعي الذي عبر عنه ، أما المغزى فذو طابع معاصر

---

[1] النساء : 11 .

[2] نقد الخطاب الديني : 224 .

[3] فهو يؤسس نظرية في التفسير مقتبسة من الهرمنيوطيقا (التأويلية الغربية) أولاً ، ثم يدخل منها إلى النص القرآني ليبرر فيها انحرافاته . وهذا ما يميز نصر حامد أبو زيد عن غيره من الحداثيين ، وإلا فموقف الحداثيين العرب من آية المواريث واحد حيث : "يرى الحداثيون أن نظام الإرث الإسلامي نظام ينتقص من حق المرأة ولا يتماشى وروح العصر التي تدعو إلى المساواة بين الجنسين" ، الحداثيون العرب والقرآن الكريم : 46-47 .

[4] ينظر : نقد الخطاب الديني : 220 .

[5] إشكاليات القراءة وآليات التأويل : 48 .

ومتحرك ، بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص[1] بمعنى آخر هو إخضاع النص القرآني لفهم القارئ بعد إخراج المعاني القرآنية من الثبات إلى التغير المستمر وفقاً لهذه الرؤية .

الطريق الثاني : جعل القرآن محكوماً بالواقع لا حاكماً عليه :

يقول نصر حامد أبو زيد محاولاً فلسفة هذه القسمة في الميراث الذي نصت عليه الآية : "وكثير من الأحكام الخاصة بالمرأة لا يتكشف مدلولها ومن ثم مغزاها خارج وضعية المرأة في المجتمع العربي قبل الإسلام ، فقد كانت تعامل بوصفها كائناً فاقد الأهلية لا تستمد قيمتها إلا من الرجل الذي تنتسب إليه أباً كان أو أخاً أو زوجاً"[2] ، أما الآن فهي كائن غير فاقد الأهلية بعصرنا هذا بل مساوٍ للرجل ، هذا ما يدل عليه كلامه السابق في توضيح فكرته حول تأثير الواقع الذي سماه بالسياق الخارجي[3] في استنطاقه للمعنى المسكوت عنه في النص القرآني بقوله : "فالمسكوت عنه المدلول عليه في السياق الخارجي نجده في قضايا المرأة عموماً وفي مسألة نصيبها في الميراث خصوصاً"[4] بمعنى أن المرأة أُعطيت سهماً واحداً والرجل سهمين بناء على ما كانت تتمتع به من أهلية محدودة (عدم النفع والقدرة على الإنفاق) ، والتي سماها بمعيار المنفعة التي أهدرها القرآن ونحاها جانباً في أمر الميراث وهي

---

[1] ينظر : نقد الخطاب الديني : 221 .

[2] المصدر نفسه : 224 .

[3] هذه الفكرة في اكتشاف دلالة جديدة للنص تبناها الجابري أيضاً وهي : البحث عن أسباب النزول (السياق الخارجي) ، وسماها بالوضعية الاجتماعية التي اقتضت نوعا ما من المصلحة وضرب مثلاً على ذلك قطع السارق بأنه يتماشى مع مجتمع بدوي يعيش على الحل والترحال ، إذ لا سجن ولا سلطة تحرس المسجون ، وبنى فكرته على ما سماه معقولية الأحكام بناء على أسباب النزول في إطار المصلحة . ينظر : الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، محمد عابد الجابري : 174–176 ، ط1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1996م .

وينقض فكرة الجابري ما أورده البخاري في صحيحه حيث يقول : "واشترى نافع بن عبد الحارث داراً للسجن بمكة من صفوان بن أمية على إن عُمَرَ رَضِيَ فالبيع بيعه ، وإن لم يرضَ عمر فلصفوان أربعمائة دينار ، وسجن ابن الزبير بمكة" ، صحيح البخاري : 389 ، كتاب الخصومات ، باب الربط والحبس في الحرم .

[4] ينظر : نقد الخطاب الديني : 224 .

الدلالة المسكوت عنها في العبارة الآتية[1] من قوله تعالى : ﴿ ءَابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ لَا تَدۡرُونَ أَيُّهُمۡ أَقۡرَبُ لَكُمۡ نَفۡعًا ﴾ [2] والصواب أن الآية نص[3] في الميراث كما ذكره النووي[4] .

ويقول ابن رشد : "اجمع المسلمون على أن ميراث الولد من والدهم ووالدتهم إن كانوا ذكوراً وإناثاً معا هو أن للذكر مثل حظ الأنثيين"[5] .

ويمكن الرد على نصر حامد أبو زيد في مذهبه بالآتي :

أولاً : أهلية المرأة : دعواه أن المرأة كانت فاقدة للأهلية في المجتمع ما قبل الإسلام غير مسلم له ، يقول برهان الدين دلو : "وقد سبقت أسرة الأبوة التي كانت مائدة في مجتمع الجاهلية عند ظهور الإسلام أسرة الأمومة يوم كانت المرأة محور الحياة الاجتماعية ، ولها الدور القيادي في الاقتصاد ، وفي الهيئة الاجتماعية ، وحيث كان الأولاد ينتسبون إلى أمهم ، كما كانت من القبائل تنتسب إلى أمها دون أبيها"[6] ، ويعرج صالح احمد العلي على مسألة وأد البنات بقوله : "إن الوأد لا يمكن أن يكون دليلاً على احتقار المرأة فإن بعض الآلهة كن بنات ، والواقع أن المرأة كانت لها حقوق غير قليلة ، فكان لها الحق أن تمتلك أملاكاً خاصة ، وخير مثل على ذلك خديجة زوجة النبي ﷺ وجليلة بنت المهلهل التي كانت لها غنم يرعاها أخوها زيد الخيل"[7] .

---

(1) ينظر : نقد الخطاب الديني : 225 .

(2) النساء : 11 .

(3) يقول عبد الكريم زيدان : أما ما ورد النص الصريح بحكمه فلا يجوز الاجتهاد فيه كورود النص بأن للذكر مثل حظ الأنثيين في الميراث فلا يجوز الاجتهاد بإعطاء الذكر مثل نصيب الأنثى ، وكان كلامه هذا في معرض تفسيره لمبدأ الاجتهاد في معرض النص ، ينظر : المدخل لدراسة الشريعة ، عبد الكريم زيدان : 90 ، ط1 ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1425هـ-2005م .

(4) ينظر : روضة الطالبين : 1001 ، واختلاف الفقهاء والقضايا المتعلقة به في الفقه الإسلامي ، أحمد محمد الحصري : 27 ، مكتبة الكليات الأزهرية ، 1409هـ-1989م . والاجتهاد في مورد النص : 46 .

(5) بداية المجتهد ونهاية المقتصد : 337/2 .

(6) جزيرة العرب قبل الإسلام ، برهان الدين دلو : 187 ، ط3 ، دار الفارابي ، بيروت ، 2007م .

(7) محاضرات في تاريخ العرب ، صالح أحمد العلي : 139/1 ، د.م ، د.م ، د.ت .

ثانياً : مقاصد القرآن : وهو ما يتعلق بمقاصد القرآن من الناحية الاجتماعية الأسرية خاصة ذلك : "أن مقاصد القرآن هي أبعد مما نتصور فيمكن أن نقول : إن الشريعة الإسلامية تقصد دائماً بأن يكون نصيب الرجل من الإرث هو ضعف نصيب المرأة ، لاعتبارات لها علاقة في رؤية الإسلام للأسرة ففي موضوع الأسرة نفسها يقرر النص القرآني[1] بان هذه الأسرة لابد أن يكون فيها فرد مسؤول ... والإسلام يعطي الرجل هذه المسؤولية ومقابل ذلك يرتب منظومة تشريعية تحمي هذه المسؤولية ... فموضوع الإرث هنا ليس موضوعاً اقتصادياً صرفاً[2] ، ولكنه موضوع له علاقة بالتصور الإسلامي للأسرة"[3] .

ومن هذه المقاصد ما يتعلق بالعدالة الاجتماعية بشكل عام ، فهناك علاقة ما بين نظام الميراث ونظام النفقات بصورة عامة وليس مقتصراً على المرأة حين تكون في بيت زوجها ، بل هي لا تتحمل أي مسؤولية مالية بوجودها مع أوليائها فهم المسؤولون بالإنفاق عليها حتى لو كانت غنية ، بل الرجل مكلف بالإنفاق على الأقارب الذين لا مال لهم ومكلف بدفع المهر للمرأة ، وهي قد أعفيت من كل هذه المسؤوليات[4] ، فعلة التفاوت في الإرث التفاوت في الإنفاق فإذا انتفى الإنفاق عاد الإرث إلى التساوي كما في الأخ مع الأخت[5] بما أنهما ينتميان إلى عوائل منفصلة فلا يترتب عليهما إنفاق عائلي ضمن العائلة[6] ، أي أنه تعالى اقر مبدأ الإرث على أساس النفع (الإنفاق) لا أهدره كما قال نصر حامد أبو زيد[7] ، فالإنسان ينفع غيره على قدر ما ينتفع هو ، لذا ربط سبحانه وتعالى نظام النفقات والنفع للغير بنظام الإرث

---

[1] وهو ما دلت عليه آية 34 من سورة النساء ينظر : صفوة التفاسير : 228/1-229 .

[2] هذه النظرة موجودة عند الحداثيين العرب يقول حسن حنفي : "نصيب الرجل ضعف نصيب المرأة يدل على أن الغاية من المال الاستثمار" قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر ، حسن حنفي : 145 ، ط1 ، دار التنوير ، بيروت ، 1981م .

[3] مناهج التجديد : 145 .

[4] ينظر : الفروق للقرافي : 144/3 ، وموسوعة الفقه الإسلامي المعاصر ، عبد الحليم عويس وآخرون : 248/3-249 ، ط1 ، دار الوفاء ، 1426هـ-2005م ، والمواريث في الشريعة الإسلامية ، محمد علي الصابوني : 18-19 . دار الكتب العلمية ، بيروت ، د.ت .

[5] وهو ما نص عليه قوله تعالى : ﴿وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوۡ أُخۡتٞ فَلِكُلِّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا ٱلسُّدُسُ﴾ ، النساء : 12 .

[6] ينظر : علم الفرائض والمواريث مدخل تحليلي ، رفيق يونس المصري : 138-139 ، ط1 ، دار القلم ، دمشق ، 1415هـ-1994م .

[7] ينظر : نقد الخطاب الديني : 225 .

(الانتفاع من الغير) ولم يهدر المنفعة [أي جهة الانفاق] بل أهدر العلم بالأنفع من جهة المنفقين[1] .

ثالثاً : النص القرآني هو الذي يحدد المقصد الآلهي :

"إن كل أمر ونهي في نصوص الوحي يحمل في ذاته تحقيق مقصد إلهي فينبغي ان يعين ذلك المقصد ، ثم يجري على أساسه فهم الأمر والنهي أما إذا عُيِّن مقصد من خارج محتوى النص ، ثم أجري عليه فهم ذلك النص ، فإن الفهم سيكون حتماً حائداً عن المراد الإلهي"[2] ، وهذا ما فعله نصر حامد أبو زيد في هذه الآية .

رابعاً : الأمور التعبدية يجب التسليم بها :

"إن الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني ، فإذا وجد فيها التعبد فلابد من التسليم والوقوف مع النصوص ... كالفروض المقدرة في المواريث وما أشبه ذلك من الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية"[3] .

خامساً : الأصل في التشريع العموم :

إن الأصل في التشريع العموم كقوله تعالى : ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا ﴾[4] ، وهذا معنى مقطوع به إلا ما احتمل تخصيصاً[5] ، وهو ما يقتضي أن تكون عمومية الخطاب مطلقة من قيود الزمان والمكان والتبعيض[6] .

سادساً : عروبة القرآن :

النص القرآني يجري على أساليب العرب في القول فاستكشاف معانيه ينبغي أن يكون على أساس تلك الأساليب[7] ، كما أن من الكلام ما يستقل بإفادة المعنى ، وهو ما اصطلح

---

[1] ينظر : علم الفرائض والمواريث : 136 .

[2] خلافة الإنسان بين الوحي والعقل : 94 ، وينظر : دراسات في الاجتهاد وفهم النص : 227 .

[3] الموافقات في أصول الشريعة : 234/2 .

[4] سبأ : 28 .

[5] ينظر : الموافقات في أصول الشريعة : 36/3-37 .

[6] ينظر : خلافة الإنسان بين الوحي والعقل : 71 .

[7] ينظر : المصدر نفسه .

عليه الأصوليون بالنص ، ولا يشك في ما يفهم من ظاهره إلا من أراد أن يدخل الشك على نفسه أو أراد أن يخرج باللغة من التعامل المعتاد إلى السفسطة[1] ، لذلك لابد من إجراء الفهم على معهود العرب الذين خاطبهم القرآن ، أما إطلاق باب الفهم وفتحه على مصراعيه فإنه يؤدي إلى ما بشرت به الدراسات الغربية الحديثة ، من أن اللغة لعبة تفسر بأكثر من تفسير باختلاف المؤوّل ومداركه وآفاقه[2] ، فيجب الحذر من إسقاط معان ومدلولات لاحقة في حدوثها عن عهد نزول الوحي وإدخالها على نصوص الوحي فتحمل من المعاني ما لا يمكن أن تحمله ، ويحصل من ذلك أفهام زائغة عن المراد الإلهي باستحداث معان دينية من خارج المقتضيات اللغوية لنصوص الوحي ، ومن ذلك ما يفعله معطلة الحدود وأنصبة الميراث[3] .

---

(1) ينظر : طرق الكشف عن مقاصد الشارع ، نعمان جغيم : 65 ، ط1 ، دار النفائس ، عمان ، 1422هـ- 2002م .

(2) ينظر : نظرية السياق دراسة أصولية : 422 .

(3) ينظر : دراسات في الاجتهاد وفهم النص : 199 .

المبحث الثاني
موقفه من آية الجزية

ثبت حكم الجزية بنص القرآن والسنة كما دل عليها الاجماع[1] ، يقول ابن قدامة : "والاصل فيها الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقول الله تعالى : ﴿ قَـٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَـٰغِرُونَ ﴾ [2] وأما السنة : فقد روى المغيرة بن شعبة (انه قال لجند كسرى يوم نهاوند أمرنا نبينا رسول ربنا ان نقاتلكم حتى تعبدوا الله وحده او تؤدوا الجزية) اخرجه البخاري[3] ... وأجمع المسلمون على جواز اخذ الجزية في الجملة " [4]

نجد أن نصر حامد أبو زيد يخرق الاجماع في موقفه من تفسير هذه الآية ، ويتجاوزه قناعةً منه بتاريخية النص القرآني ، ونفياً منه لمفهوم النص الأصولي وعدم قبوله القول بحجية السنة في كونها بيان للقرآن أو حجية الإجماع ، وإلزاميته له ، بناءً على إيمانه بتاريخيته ايضاً[5] ، فيقول معلقاً على هذه الآية : "ومن الدلالات التي اسقطها التطور التاريخي ويجب على الفكر الديني مناقشتها بوصفها شواهد تاريخية ، مسألة العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين ، وفي الخطاب الديني المعاصر نجد المتشددين يتمسكون بحرفية (أخذ الجزية) و (الخضوع) ، بينما يحاول المعتدلون تأكيد مبدأ المساواة والالحاح على المشاركة في الوطن والتساوي من حيث المواطنة ، ومن المؤكد أن الاستناد إلى دلالة النص الحرفية يقوي موقف المتشددين في مواجهة المعتدلين الذين لا يقدمون حلاً أو تأويلاً لتلك النصوص"[6] . وكان قد

---

[1] الإجماع : هو اتفاق مجتهدي الأمة ، بعد وفاة الرسول ﷺ ، في عصر من العصور على حكم شرعي اجتهادي في واقعة من الوقائع ، ينظر : الإحكام في أصول الأحكام : 167/1-168 .

[2] التوبة : 29 .

[3] صحيح البخاري : 526 ، كتاب الجزية والموادعة ، باب الجزية والموادعة مع اهل الذمة والحرب ، رقم الحديث (3159) .

[4] المغني على مختصر الخرقي ، عبد الله بن احمد بن قدامة : 341/8 ، ط2 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1424هـ - 2004م ، وحاشية الشيخ إبراهيم البيجوري على شرح العلامة ابن قاسم الغزي على متن الشيخ ابي شجاع : 410/2 ، دار الفكر ، بيروت ، 1414هـ-1994م .

[5] ينظر : الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية : 121 . ومفهوم النص دراسة في علوم القرآن : 241 .

[6] نقد الخطاب الديني : 211 .

علل تشريع هذه الآية : "بأنها كانت نوع من الضريبة الحربية تفرض مقابل الإعفاء من المشاركة في الخدمة العسكرية وقتال الاعداء ، وهي الاعمال التي كانت مقصورة على المسلمين آنذاك"[1] .

وهذا الرأي الذي تبناه نصر حامد أبو زيد في تعليل مسألة الجزية لا في إسقاطها ، هو لبعض فقهاء الأحناف بأن الجزية تجب عوضاً عن النصرة للمسلمين ، ولما فاتت النصرة عن أهل الذمة بأنفسهم بسبب إصرارهم على الكفر تعينت عليهم النصرة بالمال وهي الجزية[2] .

ومع إختلاف علماء الأمة حول عليتها هل هي الكفر[3] أم تعين النصرة أم أمور أخرى بسطها الفقهاء في كتبهم[4] ، لم يقل احد بإسقاطها بالكلية ، وما ذهب إليه بعض المعاصرين كالدكتور عبد الكريم زيدان [5]والشيخ القرضاوي[6] وغيرهم[7] ، ليس إسقاطاً للجزية بالكلية والغاءً لها ، بل هو التوقف عن أخذها محكوماً بظروف واسباب متعلقة بمصالح الأمة حيث يعلق الدكتور عبد الله الفريقي على موقف المعاصرين هؤلاء بقوله : "قلت : ويبدو أنه لا بأس

---

[1] دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة ، نصر حامد أبو زيد : 130 ، ط3 ، المركز الثقافي العربي ، د.م ، 2004م .

[2] ينظر : النهر الفائض شرح كنز الدقائق ، عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي : 248/3 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1422هـ-2002م .

[3] ينظر : الأشباه والنظائر ، زين العابدين بن ابراهيم بن نجيم : 183 ، تحقيق : عبد الكريم الفضلي ، المكتبة العصرية ، بيروت ، 1424هـ-2003م ، والفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية ، أحمد بن إدريس القرافي : 11/3 ، تحقيق : عبد الحميد هنداوي ، المكتبة العصرية ، بيروت ، 1424هـ-2003م ، وأحكام أهل الذمة ، ابن القيم الجوزية : 36/1 ، ط2 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1424هـ-2003م .

[4] من هذه التعليلات ان الجزية تؤخذ لحقن الدم ومنهم من قال إنها كأجرة الداري بدل سكنى في دار الإسلام ، ينظر : روضة الطالبين : 1827-1830 ، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد : 401/1 . وللاستزادة ، ينظر : الموسوعة الفقهية : 162/15-164 ، ط2 ، ذات السلاسل ، الكويت ، 1404هـ-1983م .

[5] ينظر أحكام الذميين والمستأمنين في الإسلام ، عبد الكريم زيدان : 154-155 ، ط2 ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1396-1976م ، ومجموعة بحوث فقهية ، عبد الكريم زيدان : 74 ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1396هـ-1976م .

[6] ينظر : غير المسلمين في المجتمع الإسلامي ، يوسف القرضاوي : 35 ، ط1 ، مكتبة وهبة ، 1397هـ نقلاً عن كتاب الفكر الإسلامي وتحديات العصر ، منير شفيق : 125 ، ط3 ، دار البرق ، تونس ، 1411هـ-1991م .

[7] كالدكتور عباس الجراري وعلي الصوا والشيخ محمد رشيد رضا ، ينظر : الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي ، دندل جبر : 90-91 ، ط1 ، دار عمار ، الأردن ، 1423هـ-2003م .

بإسقاط الجزية أو بعضها عندما تستعين الدولة بالذمي في القتال ، غير أن هذا ليس امراً لازماً ، بل هو مفوض إلى الأمام أو نائبه فإن رأى في إسقاطها مصلحة ظاهرة فله ذلك وإلا فلا يلزم .

وليس في إسقاطها في هذه الحال مصادمة للنص وهو قوله تعالى : ﴿حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ ﴾[1] إلا إذا كان إلغاء بالكلية ، أما مجرد إعفائه منها احياناً لسبب من الأسباب فلا يتنافى مع النص فيما أعلم"[2] .

وهذا المعنى (إلغاء الجزية بالكلية) هو موقف نصر حامد أبو زيد النهائي من قضية الجزية حيث لم ينظر لانتفاء علة الحكم من عدمه ، كما علله هو في عباراته السابقة بل أسقط حكمها جملة واحدة سواء في كلامه السابق[3] أو التالي إذ يقول : "إن التمسك بالدلالات الحرفية للنصوص في هذا المجال لا يتعارض مع مصلحة الجماعة فحسب ولكنه يضر بالكيان الوطني والقومي ضرراً بالغاً ، وأي ضرر أشد من جذب المجتمع إلى الوراء إلى مرحلة تجاوزتها البشرية في نضالها الطويل من أجل عالم أفضل مبني على المساواة والعدل والحرية"[4] .

ولا يخفى ما في هذه الكلمات من انتقاص للشريعة الإسلامية ، إذ يؤكد نصر حامد أبو زيد أنها طرحت أيضاً كأحد الأسباب في قضية تكفيره ، ثم يعلق قائلاً ورغم هذا الحكم فالاجتهاد صحيح ومشروع إلى حد كبير[5] .

والحق أن هذا الاجتهاد غير صحيح وغير مشروع ، لأن الجزية هي مساواة لغير المسلم بالمسلم في الواجبات لأن الزكاة تفرض على المسلم ولا تفرض على غيره[6] ، حتى قَرُبَ أبو زهرة[7] نحو هذا المعنى بقوله : "فالتكافل الاجتماعي الإسلامي يعم ولا يخص طائفة

---

(1) التوبة : 29 .

(2) الإستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي ، عبد الله بن إبراهيم الطريقي : 352 ، ط2 ، مؤسسة الرسالة ، السعودية ، 1414هـ .

(3) ينظر : نقد الخطاب الديني : 211 .

(4) دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة : 131 .

(5) المصدر نفسه : 131 .

(6) ينظر : فقه الزكاة دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة ، يوسف القرضاوي : 78 ، ط1 ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1426هـ-2005م ، وأحكام الذميين والمستأمنين في الإسلام : 71 .

(7) أبو زهرة : هو محمد بن أحمد أبو زهرة : من أكبر علماء الشريعة الإسلامية في عصره ، مولده بمدينة المحلة الكبرى عام 1898 وتربى بالجامع الأحمدي وتعلم بمدرسة القضاء الشرعي ، بدأ الاتجاه إلى=

دون أخرى ، لأنها رحمة الله ، ورحمة الله تعم ... وكان عمر ينفق على غير المسلمين من اموال الجزية ، والان لا تفرض الجزية فلم يبق إلا أن تفرض عليهم الزكاة مراعاة لقانون المساواة ، وأن ما يؤخذ منهم يعود إليهم"[1] .

فالجزية : "هي مشاركة في النفقات العامة للدولة التي تقوم لحمايتهم والدفاع عنهم ، وكفالة العيش لهم ، وتأمينهم هذا للعجز والشيخوخة"[2] .

فليس في الجزية ادنى امتهان لكرامة الانسان الذمي ، بل حتى اسم الجزية قابل للتغيير إن كان فيه مساس بشعورهم الإنساني فتؤخذ تحت مسمى آخر كالصدقة مثلاً[3] . علماً أن الجزية ليست من محدثات الإسلام بل هي قديمة من أول عهد التمدن القديم ، فقد وضعها يونان أثينا على سكان سواحل آسيا الصغرى حوالي القرن الخامس قبل الميلاد ، مقابل حمايتهم من هجمات الفينقيين ، والرومان كذلك وضعوا الجزية على الأمم التي أخضعوها ، كما كان الفرس أيضاً يجبون الجزية من رعاياهم[4] .

=البحث العلمي في كلية أصول الدين 1933م . وعين أستاذا محاضراً للدراسات العليا في الجامعة عام 1953م وعضواً للمجلس الأعلى للبحوث العلمية من تآليفه أكثر من (40) كتاباً منها : الخطابة ، وتاريخ الجدول في الإسلام ، وأصول الفقه ، وتوفي عام 1974م ، ينظر : الأعلام : 26/6 .

[1] عقد الذمة في التشريع الإسلامي ، محمد عبد الهادي المطردي : 230 ، ط1 ، دار الجماهيرية ، مصراته ، 1396هـ-1987م ، نقلاً عن كتاب الجهاد والقتال في السياسة الشرعية : 1466/3 .

[2] فقه الزكاة : 81 .

[3] ينظر : الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي : 84-85 .

[4] ينظر : نظام الحكم في الإسلام بأقلام فلاسفة النصارى ، عبد المتعال محمد الجبري ، ط1 ، دار التوفيق النموذجية ، القاهرة ، 1404هـ-1984م .

المبحث الثالث
آية الحجاب

قولـــه تعـــالى : ﴿ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُو۟لِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ۚ وَتُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [1] .

نظر نصر حامد أبو زيد إلى هذه الآية ضمن إطار رؤيته الحداثية إلـــى النصـــوص القرآنية بأنها كانت تمثل سياقاً تاريخياً يختلف الآن عن الحاضر حيث يفلسف علة تشريع هذه الآية بقوله "وهي علة أظنها انتفت في الواقع المعاصر الذي انتهى فيه نظام الإماء والعبيد ، فلم يعد ثمة حاجة لتخصيص الحرائر من النساء بلباس معين وزي محدد"[2] .

والحق إن علة التشريع لهذه الآية لا كما يفلسفها نصر حامد أبو زيـــد وإن ورد أثـــر حولها بهذا المعنى[3] ، ولكنها لا تفسر بهذا الشكل وكأن الإسلام دين طبقـــي يكـــرس نظـــام العبودية بل الصواب كما يقول الشيخ القرضاوي : "وقال تعالى في تعليل الأمر بالاحتشـــام : ﴿ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ﴾ [4] أي أن هذا الزي يميز المرأة الحرة العفيفـــة الجـــادة مـــن المرأة اللعوب المستهترة ، فلا يتعرض احد للعفيفة بأذى ، لأن زيها وأدبها يفرض على كـــل من يراها احترامها"[5] .

كما أن لتشريع الآية أسباباً أخرى تتمثل في ذات المعاني التي نصت عليها الآية يقول الزمخشري : وذكر الزينة دون مواقعها للمبالغة بالتصون والتستر فانه ما نهى عن الزينة إلا

---

(1) النور : 31 .

(2) دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة : 122 .

(3) ينظر : فتح الباري في شرح صحيح البخاري ، ابن رجب الحنبلي : 138/2 ، تحقيق : طارق بن عـــوض الله ، ط3 ن دار ابن الجوزي ، السعودية ، 1425هـ .

(4) الأحزاب : 59 .

(5) فتاوى المرأة المسلمة ، يوسف القرضاوي : 66 ، ط1 ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، 1416هـ-1996م .

لملابستها تلك المواقع ، فكان إبداء المواقع نفسها متمكناً في الحضر ثابت القدم في الحرمة[1] وهذا التستر هو لمنع الرجل من الوقوع في الشهوات ، يقول البوطي : "وإنما المرأة بتقرير الله تعالى وصريح بيانه أول نوع من أنواع هذه الشهوات أو ليس هو القائل :﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلۡبَنِينَ وَٱلۡقَنَٰطِيرِ ٱلۡمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلۡفِضَّةِ وَٱلۡخَيۡلِ ٱلۡمُسَوَّمَةِ وَٱلۡأَنۡعَٰمِ وَٱلۡحَرۡثِۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسۡنُ ٱلۡمَـَٔابِ ﴾[2] فقد عد الله النساء في أول مراتب الشهوات التي وضعها زينة وابتلاء في طريق الناس . ولولا أنها تفوق سائرها في الخطورة والأهمية لما جعل مرتبتها في الذكر قبلهن جميعاً"[3] ، ثم يعلل البوطي فرضية الحجاب بقوله : "أن الله جل جلاله إنما فرض الحجاب على المرأة محافظة على عفة الرجال الذين قد تقع أبصارهم عليها"[4] ، فالآية هي نص في الحجاب بصريح لفظ : ﴿وَلۡيَضۡرِبۡنَ بِخُمُرِهِنَّ ﴾[5] على اختلاف تفسير الخمار بأنه تغطية للرأس فقط[6] أو تغطية للرأس والوجه[7] معاً .

---

[1] ينظر : الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل : 726 .

[2] آل عمران : 14 .

[3] إلى كل فتاة تؤمن بالله ، محمد سعيد رمضان البوطي : 16 ، ط4 ، مكتبة الفارابي ، دمشق ، 1395هـ-1975م .

[4] المصدر نفسه : 98 .

[5] النور : 31 .

[6] ينظر : عمدة القارئ شرح صحيح البخاري ، بدر الدين العيني : 92/19 ، دار الفكر . وينظر : الجامع لأحكام القرآن : 174/11 .

[7] فتح الباري شرح صحيح البخاري ، ابن حجر العسقلاني : 621/8 ، ط3 ، دار الفيحاء ، دمشق ، 1421هـ-2000م .

المبحث الرابع
آيات الربا

قوله تعالى : ﴿ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۖ وَمَنۡ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٧٥﴾ يَمۡحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرۡبِي ٱلصَّدَقَٰتِۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿٢٧٦﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ لَهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ﴿٢٧٧﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ فَأۡذَنُواْ بِحَرۡبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَإِن تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوسُ أَمۡوَٰلِكُمۡ لَا تَظۡلِمُونَ وَلَا تُظۡلَمُونَ ﴾ (١) .

عُرّف الربا في الشرع بإنه فضل مال بلا عوض في معاوضة مال بمال[2] . وقسم إلى قسمين :

الأول : ربا النسيئة : وهو الذي كان معروفا بين العرب في الجاهلية ، لا يعرفون غيره ، وهو أنهم كانو يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدراً معيناً ، فإذا حل الأجل طولب المدين برأس المال كاملاً ، فإن تعذر الأداء زادوا في الحق والأجل .

الثاني : ربا الفضل : وهو أن يباع من الحنطة مناً بمنين منها ، أو درهما بدرهمين ، أو ديناراً بدينارين ، أو رطلاً من العسل برطلين[3] .

وموضوع دراستنا هنا القرض أو ما يسمى بالفوائد والأرباح للقروض البنكية وهي من جنس ربا النسيئة[4] ، يقول في حرمتها الجصاص[5] : "الرجل يكون عليه ألف درهم دين مؤجل فيصالحه منه على خمس مئة حالّة فلا يجوز ، وقد روى سفيان عن حميد عن ميسرة قال سألت ابن عمر : يكون لي على الرجل الدين إلى أجل فأقول عجل لي وأضع عنك ؟ فقال

---

(1) البقرة : 275–279 .

(2) ينظر : النهر الفائق شرح كنز الدقائق : 469/3 .

(3) ينظر : تفسير آيات الأحكام ، محمد علي السايس : 174 ، ط1 ، الدار النموذجية ، بيروت ، 1423هـ–2002م .

(4) ينظر : الموسوعة الفقهية الميسرة ، محمد رواس قلعة جي : 930/1 ، ط1 ، دار النفائس ، بيروت ، 1421هـ–2000م .

(5) الجصاص : هو ابو بكر احمد بن علي الرازي الحنفي عالم العراق صاحب التصانيف التي منها احكام القرآن ، ولد 305هـ وتوفي 370هـ ، ينظر : موسوعة اعلام الفكر الاسلامي : 210 .

هو ربا ... والذي يدل على بطلان ذلك شيئان : أحدهما تسمية ابن عمر إياه ربا ، وقد بينا أن أسماء الشرع توقيف ، والثاني : إنه معلوم أن ربا الجاهلية إنما كان قرضاً مؤجلاً بزيادة مشروطة ، فكانت الزيادة بدلا من الأجل فأبطله الله تعالى وحرمه وقال : ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ﴾ [1] وقال تعالى : ﴿ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ ﴾ [2] حظر أن يؤخذ للأجل عوض"[3] .

وقال صاحب المغني أيضاً : "وكل قرض شرط فيه أن يزيده فهو حرام بغير خلاف : قال ابن المنذر[4] : أجمعوا على أن المسلف إذا شرط على المستسلف زيادة أم هدية فأسلف على ذلك : أن أخذ الزيادة على ذلك ربا"[5] ، وقال النووي "يحرم كل قرض جر منفعة ، كشرط رد الصحيح عن المكسر ، أو الجيد عن الرديء ، وكشرط رده ببلد آخر ، فإن شرط زيادة في القدر ، حرم إن كان المال ربوياً ، وكذا إن كان غير ربوي على الصحيح"[6] ورد تضعيف خبر (كل قرض جر منفعة ، فهو ربا)[7] عثمان بن محمد شطا بقوله : "وجبر ضعفه : مجيء معناه عن جمع من الصحابة"[8] كما ذكر تحريمه ابن جزي بقوله "قاعدة أُنظرني أزدك حرام باتفاق وهي أن يكون للرجل دين عند آخر فيؤخره به على أن يزيده فيه ذلك كان ربا الجاهلية"[9] وبناء على ذلك تترتب في الشرع الإسلامي عقوبة على كل متعامل بالربا .

---

[1] البقرة : 279 .

[2] البقرة : 278 .

[3] أحكام القرآن ، أحمد بن علي الجصاص : 566/1 ، ط2 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1424هـ-2003م ، وينظر : أحكام القرآن ، محمد بن عبدالله بن العربي : 320/1 ، ط3 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1424هـ-2003م ، وأحكام القرآن ، عماد الدين بن محمد الكياهراسي : 232/1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1422هـ-2001م .

[4] ابن المنذر : هو أحمد بن عبد الدائم بن نعمة المقدسي ، من شيوخ الحنابلة ، عالم بالحديث ، يقال إنه كتب بيده ألفي مجلدة منها تاريخ الشام لابن عساكر والمغني لموفق الدين ابن قدامة ، ينظر : الأعلام : 145/1 .

[5] المغني على مختصر الخرقي ، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي : 228/4 ، ط2 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1424هـ-2004م .

[6] روضة الطالبين : 620 .

[7] لفظ الحديث : "كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا" ، ينظر : السنن الكبرى للبيهقي : 573/5 باب كل قرض جر منفعة فهو ربا ، رقم الحديث (10933) .

[8] حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين ، عثمان بن محمد شطا : 92/3 ، ط2 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1422هـ-2002م .

[9] القوانين الفقهية : 217 .

يقول الجصاص : " ﴿ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ﴾ [1] إخبار بعظم معصيته ، وأنه يستحق بها المحاربة عليها وإن لم يكن كافراً وكان ممتنعاً على الإمام ، فإن لم يكن ممتنعاً عاقبه الإمام بمقدار ما يستحقه من التعزير والردع ، وكذلك ينبغي أن يكون حكم سائر المعاصي التي أوعد الله عليها العقاب إذا أصر الإنسان عليها وجاهر بها ، وإن كان ممتنعاً حورب عليها هو ومتبعوه ، او قوتلوا حتى ينتهوا ، وإن كانوا غير ممتنعين عاقبهم الإمام بمقدار ما يرى من العقوبة"[2] .

أما نصر حامد أبو زيد فيرى حِلَّ فوائد هذه القروض في النظم البنكية الحديثة فيقول : "ومن مظاهر تثبيت المعنى الديني الخطرة في الخطاب الديني المعاصر استدعاء كلمة الربا وهي كلمة تجاوزتها اللغة في الاستعمال لاختفاء الظاهرة التي تدل عليها من المعاملات الاقتصادية للدلالة على نمط من التعامل الاقتصادي يختلف في بنيته وفي مستوى تعقيده عن النمط الذي يدخل الربا في تركيبه .

ودون الدخول في محاورات فقهية عن علة التحريم ومناطه نقول إن استدعاء كلمة الربا للدلالة على ما يسمى في النظام الاقتصادي الحديث والمعقد باسم الأرباح أو الفوائد إنما هو بمثابة الإصرار على ارتداء الجلباب في وسائل المواصلات المزدحمة ذات الايقاع السريع ، والتعرض من ثم لخطر الوقوع تحت عجلات السيارات في الطريق العام ، وعلينا أن نلاحظ أن الأمرين ارتداء الجلباب واستدعاء كلمة الربا يتمان باسم الصحوة الإسلامية ، إنه محاولة لإلباس الجديد والعصري ثياب القديم"[3] ثم يقول : "استخدام كلمة الربا للدلالة على أرباح النظم الاقتصادية الحديثة وفوائدها ليس مجرد حكم فقهي موضوعي مجرد ، فلا وجود لأحكام فقهية من هذا النوع ، بل هو جزء من آلية الخطاب الديني لإعادة صياغة الحاضر في قوالب الماضي . وإذا كان النص الديني كما لاحظنا ... يسعى لنقل الواقع التاريخي الذي أنتجه إلى مرحلة أكثر تطوراً من خلال آلياته اللغوية الخاصة . فإن الخطاب الديني في سعيه لإحياء اللغة القديمة لغة النص التي تجاوزها تطور الواقع يتناقض مع النص ذاته ، وإن بدا على السطح أنه يحاول التوافق معه ... والحقيقة أن النظم البنكية لا تتعامل بالربا ، بل تمنح ارباحاً للمودعين وتجني فوائد من المقترضين ، ولا علاقة بين النظم البنكية الحديثة وبين الربا

---

(1) البقرة : 279 .

(2) أحكام القرآن : 571/1 .

(3) نقد الخطاب الديني : 213-214 .

الذي حرمه القرآن وشدد في النكير على آخذيه ، وعلينا أن نلاحظ أن القرآن لم يتعرض بالنكير او حتى باللوم للمحتاجين المضطرين"[1] .

والذي يبدو من كلام نصر حامد أبو زيد أنه لا يفقه علة تحريم القروض الربوية التي قال فيها العلماء : "بأن موضوع عقد القرض الإرفاق والقربة ، فإذا شرط المقرض فيه الزيادة لنفسه خرج عن موضوعه ، فمنع صحته ، لأنه يكون بذلك قرضاً للزيادة لا للإرفاق والقربة ، ولأن الزيادة المشروطة تشبه الربا ، لأنها فضل لا يقابله عوض ، والتحرز عن حقيقة الربا وعن شبهة الربا واجب"[2] .

وذكر علي أحمد السالوس فتاوى لبعض مجامع الفقه الإسلامي التي تنص بالإجماع على حرمة الفوائد الربوية فيذكر أولاً : فتوى مجمع الفقه بمنظمة المؤتمر الإسلامي : قرار بشأن حكم التعامل المصرفي بالفوائد : إن كل زيادة او فائدة على الدين الذي حل أجله وعجز المدين عن الوفاء به مقابل تأجيله ، وكذلك الزيادة ، والفائدة على القرض منذ بداية العقد هاتان الصورتان ربا محرم شرع .

ويذكر ثانياً : فتوى مجمع الفقه برابطة العالم الإسلامي بشأن موضوع تفشي المصارف الربوية وتعامل الناس معها وحكم أخذ الفوائد الربوية تقول : قد اثبتت البحوث الاقتصادية الحديثة أن الربا خطر على اقتصاد العالم وسياسته وأخلاقياته وسلامته ، وأنه وراء كثير من الأزمات التي يعانيها العالم ، وأنه لا نجاة من ذلك إلا باستئصال هذا الداء الخبيث الذي هو الربا من جسم العالم ، وقد رأينا المؤتمرات والندوات الاقتصادية التي عقدت في أكثر من بلد إسلامي وخارج العالم الإسلامي ايضاً : تقرر بالإجماع حرمة الفوائد الربوية ، وتثبت للناس إمكان قيام بدائل شرعية عن البنوك والمؤسسات القائمة على الربا ثم كانت الخطوة العملية المباركة ، وهي إقامة مصارف إسلامية خالية من الربا والمعاملات المحظورة شرعاً ، بدأت صغيرة ثم سرعان ما كبرت ، قليلة ثم سرعان ما تكاثرت حتى بلغ عددها الآن في البلاد الإسلامية وخارجها تسعين مصرفاً ، وبهذا كذبت دعوى العلمانيين وضحايا الغزو الثقافي الذين زعموا يوما أن تطبيق الشريعة في المجال الاقتصادي مستحيل لأنه لاقتصاد بغير بنوك ولا بنوك بغير فوائد[3] .

---

(1) نقد الخطاب الديني : 213-214 .

(2) الموسوعة الفقهية : 130/33 .

(3) ينظر : موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي ، علي أحمد السالوس : 353-355 ، ط10 ، دار الثقافة ، قطر ، 1426هـ-2006م .

كما ذكر مناع القطان فتاوى لمجامع فقهية أخرى نصت على تحـريم الفائـدة علـى القروض بأنواعها وأنها كلها ربا محرم ، ومن هذه المجامع مجمع البحوث الإسلامية التـابع للأزهر ، ومؤتمر المصرف الإسلامي في دبي ، إضافة لمجمع الفقه التابع لمنظمة المـؤتمر الإسلامي ، ومجمع الفقه التابع لرابطة العالم الإسلامي ، وعلق على هذه الفتاوى بقوله : وهذا بمنزلة الإجماع ، وقد اختلفوا في جواز نسخ الحكم الثابت بالإجماع ، فنفاه الأكثرون واثبتـه الأقلون ، والمختار مذهب الجمهور ثم قال : ولو قلنا : إن هذا اجتهاد من عدد كثير لا يثبت به الإجماع فإنه لا يجوز نقض هذا الحكم إلا بمجامع فقهية أخرى مكافئة في مستواها العلمي وعددها الجمعي للمجامع السابقة على الأقل[1] .

ورد مناع القطان على شبهة أن كلمة التحريم في الفوائد البنكية تبنى على الضرر من عدمه فقال : "وليست كل حكمة صالحة لأن تكون علة للحكم ، فإن العلة هي الوصف الظاهر المنضبط الذي بني الحكم عليه وربط به وجوداً وعدماً ، لأن الشأن في بنائه عليه وربطه به أن يحقق حكمه تشريع الحكم ، وليست الحكمة كذلك ... فالمعتبر في العلة الوصف الظـاهر المشتمل على الحكمة المقصودة للشارع من شرع الحكم ، والوصف الظاهر في فائدة القرض هو الزيادة المشروطة لا الضرر .

وكما أن المشقة ليست علة قصر الصلاة في السفر لأنها غير منضبطة ، فقـد تقـع المشقة وقد لا تقع لتفاوت الناس في قدرتهم على التحمل وفي وسيلة السفر ، كذلك الضرر في الفائدة البنكية ليس علة التحريم لانه غير منضبط ، فإن الضرر قد يقع ، وقد لا يقع إذا استثمر المقترض المال وعاد عليه بالربح"[2] .

وقول نصر حامد أبو زيد : "والحقيقة أن النظم البنكية لا تتعامل بالربا بل تمنح أرباحاً للمودعين وتجني فوائد من المقترضين"[3] ، هو من باب تسمية الأمور بغير أسـمائها وهـذه الحقيقة التي يتكلم عنها نصر حامد أبو زيد تؤدي بالنتيجة إلى خلق طبقتين متصارعتين وهي أحد أضرار الربا التي تكلم عنها محمد علي الصابوني بقوله : "أما ضرر الربا من الناحيـة الاقتصادية : فهو ظاهر كل الظهور لأنه يقسم الناس إلى طبقتين : طبقة مترفة تعيش علـى النعيم والرفاهية ، والتمتع بعرق جبين الآخرين وطبقة معدمة تعيش على الفاقة والحاجـة ،

---

[1] ينظر : معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية ، منـاع القطـان : 154 ، ط1 ، مكتبـة وهبـة ، القـاهرة ، 1411هـ-1991م .
[2] المصدر نفسه : 145 .
[3] نقد الخطاب الديني : 214 .

والبؤس والحرمان ، وبذلك ينشأ الصراع بين هاتين الطبقتين ، وقد ثبت أن الربا أعظم عامل من عوامل تضخم الثروات وتكدسها في أيدي فئة قليلة من البشر"[1] .

وأما قول نصر حامد أبو زيد : "وعلينا أن نلاحظ ان القرآن لم يتعـرض بـالنكير او حتى باللوم للمحتاجين المضطرين"[2] ، تُبْنَى هذه الشبه على شبهة أن تحريم الربا قصد به فقط منع استغلال الدائن للمدين المحتاج إلى ضروريات حياته فحسب ، وحيث ينتفي ذلك لا يكون هناك ربا .

ويقول علي احمد السالوس في هذه الشبهة : ردتها الفتوى الجماعية التي صدرت عن المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية حيث جاء في الفتوى : الفائدة على أنواع القروض كلها ربا محرما لا فرق في ذلك ما يسمى بالقرض الاستهلاكي وما يسمى بالقرض الإنتاجي ، لأن نصوص الكتاب والسنة في مجموعها قاطعة في تحريم النوعين[3] .

ولم يميز الرسول ﷺ بين ما إذا كان القرض الذي عاد بزيادة على المقرض قد فـرج كربة المقترض أو وظفه في تمويل مشروع انتاجي ولو شاء سبحانه هذا التمييز أو علم ان فيه خير للناس لما ترك النص عليه[4] .

فالربا على القرض الاستهلاكي حكمة تحريمه ظاهرة لا تحتاج إلى بيان فهو يتنـافى مع الاخلاق الاسلامية وهو يهدم جميع الخصائص التي جعلها الله مـن مقومـات المجتمـع الاسلامي[5] .

كما ان من سلبيات القرض الانتاجي من جهة المرابي ان نشأت البنوك الحديثة فتركز في ايدي اصحابها الجانب الاكبر من المال المتداول في المجتمع حتى صارت له السـيطرة الكبرى على اقتصاديات المجتمع ثم امتدت هذه السيطرة إلـى سياسـة المجتمـع الداخليـة والخارجية ولا يفوتنا ان المال الذي بين ايديهم اكثره مال المودعين الذي اودعوه في خزائنهم لآجال معينة يحصلون في مقابلها على فائدة صغيرة ثم يقرض اصحاب البنـوك اصـحاب المشروعات الانتاجية بفائدة اكبر ويستحلون هذا الفرق بين الفائدتين فتركز المـال بأيـديهم فكانت عملية امتصاص دماء المجتمع وهم رابضون في بنوكهم .

---

[1] تفسير آيات الأحكام من القرآن ، محمد علي الصابوني : 281/1 ، ط1 ، دار الكتب العلميـة ، بيـروت ، 1425هـ-2004م .

[2] نقد الخطاب الديني : 214 .

[3] ينظر : موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي : 313 .

[4] ابحاث هيئة كبار العلماء ، المؤلف : هيئة كبار العلماء بالمملكة العربيـة السـعودية : 196/5 ، مصـدر الكتاب موقع الرئاسة العامة للبحوث العلمية والافتاء : http://www.alifta.com .

[5] المصدر نفسه : 201/5 .

اما من جهة المنتج الذي يقترض الربا فهناك سلبيات ناتجة عن هذا القرض منها :

1. غلاء اسعار السلع التي ينتجها المقترض ، إذ ان المنتج يضيف فائدة القرض إلى تكاليف انتاج السلع التي يشتريها المستهلكون فكأن المجتمع لا المقترض هو الذي يدفع الفوائد الربوية .
2. المجتمع يدفع الفائدة الربوية إذا ظلت دورة الرخاء التي اعتمد عليها المنتج قائمة ، واذا ظل مستوى الطلب على السلعة متفقاً مع تقديره ، اما إذا تقلصت دورة الرخاء أو إذا نقص الطلب على السلعة بسبب ارتفاع ثمنها نتيجة لاضافة الفائدة الربوية فان الوضع يختلف إذ يؤدي ارتفاع الثمن إلى انحسار الاستهلاك تدريجياً ، فيبقى فائض من المنتجات بغير تصريف وهذا له عواقبه .
3. المنتج إذا اراد تخفيف تكاليف الانتاج التي ارتفعت بسبب اضافة الفائدة اليها لا يجد امامه الا اجور العمال فيسعى إلى تخفيضها أو إلى الاستغناء عن بعضهم ، اما الاستغناء فيؤدي إلى خلق البطالة ، واما تخفيض اجور العمال فيؤدي إلى نقص القوة الشرائية في المجتمع ، وفي الحالتين يزداد الاستهلاك انحساراً ويزداد فائض المنتجات ، فتنشأ الازمات الدورية التي صارت لازمة من لوازم الاقتصاد الغربي .
4. والسعي إلى تصريف فائض الانتاج يؤدي إلى البحث عن اسواق خارجية ، وطبعاً لن يكون اكثرها الا في البلاد المتخلفة غير الصناعية ، ولا سبيل إلى استدامة هذه الاسواق الا ببسط نفوذ الدول الصناعية عن طريق الاستعمار وهكذا تنتقل بلية الربا من مجتمع إلى مجتمعات الانسانية كلها كما ثبت ان هذا التنافس الاستعماري كان من الاسباب التي اشعلت حربين عالميتين قد يؤدي إلى حرب عالمية ثالثة .
5. إذا اخفق المنتجون المقترضون بالربا في تخفيض اجور العمال لجأوا إلى وسيلة اخرى هي تخفيض اثمان المواد الاولية التي تعتمد عليها صناعاتهم والتي يستوردون اكثرها من البلاد المتخلفة غير الصناعية ، وهنا تتآمر الدول الصناعية بتكتلاتها الاحتكارية على تخفيض اثمان المواد الاولية غير مكترثة بالاضرار الفادحة التي تصيب بها الجانب الاكبر من سكان الارض وغير حافلة بالجهود التي تبذلها منظمات هيئة الامم المتحدة في محاولة قمع هذا الاتجاه .

وبعد فهذه الاضرار التي اصابت البشرية كلها من اجازة الفائدة الربوية على القروض الانتاجية ، حتى رأينا بعض علماء الاقتصاد وفي الدول الرأسمالية بالذات يندد بالفائدة في الاقتصاد الراسمالي[1] .

---

[1] ابحاث هيئة كبار العلماء : 5/201-203 .

المبحث الخامس
آيات الحاكمية

قوله تعالى : ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ [1] **وقوله تعالى :** ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ [2] **وقوله تعالى :** ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ [3] .

مفهوم الحاكمية لدى بعض الباحثين يأتي ملتبساً بمعنى الحكم في النظم السياسية تحت مسمى حاكمية الله فهذه الصياغة المحدثة طرحها أبو الأعلى المودودي إذ يقول في بيانها : من ذا الذي يبوئه دستور الامة الإسلامية منصب الحاكمية ؟ فهذه مسألة يجيب عليها القرآن بجواب قاطع واضح كل الوضوح ، وهي أن الحاكمية بكل معنى من معانيها لله تعالى وحده ، فإنه هو الحاكم الحقيقي في واقع الأمر ثم يقول في سياق آخر ما الحاكمية السياسية إلا لله وحده فالخلافة ليست هذه القوة أو السلطة نفسها بالحاكم الأعلى ، وإنما هي نائبة عن الحاكم الأعلى وهو الله عز وجل[4] ، وتبنى هذه الرؤية الأستاذ الشهيد سيد قطب بقوله : "إنه المالك الذي يملك السموات والأرض وما فيهن والمالك هو الذي يحكم"[5] ، واعترض الأستاذ حسن الهضيبي رحمه الله على هذه الصياغة [حاكمية الله] بقوله : "جرت على بعض الألسن لفظة الحاكمية تعبيراً عن معانٍ وأحكام تضمنتها آيات القرآن الكريم والأحاديث الشريفة ثم أسندت اللفظة إلى اسم المولى عز وجل فقيل (حاكمية الله) .

ثم تفرعت عن اللفظة مضافة إلى أسم المولى عز وجل أحكام ، فقيل أن مفهوم حاكمية الله كذا وكذا ومقتضى ذلك أن يعتقد الشخص كذا وكذا وأن يكون فرضاً عليه أن يقوم بكذا وكذا من الأعمال ، فإن لم يعملها وعمل غيرها فهو خارج عن حاكمية الله تعالى فوصفه كذا .

ونحن على يقين أن لفظة الحاكمية لم ترد بأية آية من الذكر الحكيم . ونحن في بحثنا في الصحيح من أحاديث الرسول ﷺ لم نجد منها حديثاً تضمن تلك اللفظة فضلاً عن إضافتها إلى اسم المولى عز وجل ... ولا حاجة لنا بعد كتاب الله وأحاديث الرسول ﷺ بأن نتعلق بأية

---

[1] المائدة : 44 .

[2] المائدة : 45 .

[3] المائدة : 47 .

[4] ينظر : تدوين الدستور الإسلامي ، أبو الأعلى المودودي : 251 ، 258–259 ضمن مجموعة كتب تحت عنوان نظرية الإسلام وهديه ، دار الفكر ، د.م ، 1387هـ–1967م .

[5] في ظلال القرآن : 76/3 .

مصطلحات يضعها بشر غير معصوم"[1] ، كما اعترض على فحوى هذه الصياغة التي تنص على أن الحاكم نائب عن الله عبد القادر عودة بقوله : ولا يعتبر الخليفة نائباً عن الله جل شأنه إلا بقدر ما يعتبر أي فرد آخر على وجه الأرض[2] ، وإذا قيل إن الخليفة بنيابته عن الجماعة التي تنوب عن الله يعتبر النائب عن الله فإنه يرد على ذلك بأن نيابة الخليفة عن الله في هذا الوجه هي نيابة غير مباشرة ولم ينظر إليها في إقامة الخليفة ، وما أقامت الجماعة الخليفة إلا ليكون نائباً عنها ، وما استمد ولا يستمد سلطانه إلا من نيابته عن الجماعة التي أقامته والتي تملك حق مراقبته ومنعه من الخروج على حدود نيابته وإذا كان من وظيفة الحكومة الإسلامية أن تقيم الدين فإنها لا تعد من نوع الحكومات الدينية التي يسميها الفقه الدستوري حكومات تيوقراطية ، إذ أن الحكومة الإسلامية لا تستمد سلطانها من الله وإنما تستمده من الجماعة[3] .

كما أكد على نظرية النيابة عن الأمة منير حميد البياتي بقوله : نظرية النيابة عن الأمة بواسطة البعض تجد سندها في القرآن الكريم أولاً ، ثم في السنة النبوية ثانياً ، وفي الإجماع ثالثاً ، ثم تجد سندها أيضاً في التكييف الشرعي للفروض الكفائية[4] ، كما يعلق الدكتور محمد عمارة على ذلك فيقول : "قد اشتقوا حاكمية الله سبحانه من مصطلح الحكم ظانين أن القرآن ومن ثم فكر الإسلام السياسي ، يستخدمان مصطلح الحكم للدلالة على النظام السياسي والسلطة السياسية العليا في المجتمع ، على حين أن أغلب الاستخدامات القرآنية لهذا المصطلح واردة بمعنى القضاء والفصل في المنازعات ، وبمعنى الحكمة أي الفقه والعلم والنظر العقلي ! ولا علاقة لها بالخلافة أو الإمامة أو ما نسميه نظام الحكم في أدبنا السياسي الحديث"[5] .

---

(1) دعاة لا قضاة ، حسن الهضيبي : 91-93 ، دار التوزيع والنشر الإسلامية ، د.م ، د.ت ، والقرآن والسلطان ، فهمي هويدي : 138 ، ط5 ، دار الشروق ، القاهرة ، 1423هـ-2002م .

(2) والتي تسمى بالخلافة العامة للآدميين في قوله تعالى : ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ البقرة : شوال ربيع أول ، وقوله : ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ﴾ الأنعام : جمادى أول جمادى ثان محرم ، ينظر : مقدمة ابن خلدون : محرم ربيع أول محرم .

(3) ينظر : المال والحكم في الإسلام ، عبد القادر عودة : 122 ، 126 ، ط5 ، دار السعودية ، جدة ، 1984م ، ونظام الحكم في الإسلام ، عارف خليل أبو عيد : 85 ، 89 -90 ، ط1 ، دار النفائس ، عمان ، 1416هـ-1996م .

(4) ينظر : النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية ، منير حميد البياتي : 174 ، ط1 ، دار وائل ، عمان ، 2003م ، والنظم الإسلامية ، منير حميد البياتي : 224 ، ط1 ، دار وائل ، عمان ، 2006م .

(5) الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية ، محمد عمارة : 40 ، ط2 ، دار الشروق ، القاهرة ، 2007م .

ثم يقول : "فمصطلح الأمر لا الحكم هو المصطلح الذي استخدمه القرآن ، واستخدمته السنة ، وجرى استعماله في الأدب السياسي على عصر صدر الإسلام ، تعبيراً عما نسـميه اليوم نظام الحكم في المجتمع ومن ثم فلا أساس لاشتقاق الحاكمية الإلهية من مصطلح الحكم والقول بأنها تعني السلطة السياسية العليا والوحيدة في مجتمع الإسلام . ويزيـد قولنـا هـذا تأكيداً ، وأيضاً يزيد منطق هذا النفر من الباحثين الإسلاميين تهافتا ، أن استشـهادهم علـى موقفهم من كتب التراث الإسلامي ، لا يشهد هو الآخر لموقفهم هذا ! فهم ينقلون قول الإمـام الغزالي في كتابه المستصفى من علم الأصول : الحاكم هو الشارع ولا حكم إلا لله ، وانه لا حكم للرسول ، ولا للسيد على العبد ، ولا لمخلوق على مخلوق ، بل كل ذلك حكم الله تعالى ووضعه ، لا حكم غيره ... وأما استحقاق نفوذ الحكم فليس إلا لمن له الخلق والأمر ، فإنمـا النافذ حكم المالك على مملوكه ، ولا مالك إلا الخالق ، فلا حكم ولا أمر إلا له ، أما النبي ﷺ والسلطان والسيد والأب والزوج فإذا أمروا أو أوجبوا لم يجب شيء بإيجابهم ، بل بإيجاب الله تعالى طاعتهم فالواجب طاعة الله وطاعة من أوجب الله تعالى طاعته[1] .

والخطأ في الاستشهاد بكلمات الإمام الغزالي مرده إلى الاستشهاد بها على غيـر مـا كتبت له . فحديث الغزالي في المستصفى عن أصول الفقه ، وليست الإمامة ولا نظام الحكم من هذه الأصول ، فلا مجال للاستشهاد عليها بهذه الكلمات ، إذ الموضوع هنا هو الأحكـام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين ، كالواجب والحظر والأباحة والنـدب والكراهـة إلـخ أي التكاليف ، وهذه الحاكم فيها هو الله والحاكمية فيها لله وحده ، أما نظام الحكم فمكانـه كتـب الفروع ، وهو ليس من الأصول حتى نستشهد عليه بالنصوص الواردة في علم الأصول"[2] .

فالحاكم يطلق على المشرع لأحكام المكلفين عند علماء الأصول كمـا يطلـق علـى الخليفة ، والوالي ، والقاضي ، والمحكَّم في كتب الفقه[3] ، ثم يفسر اصل نظرية الحاكميـة الدكتور محمد عمارة بقوله :

ذلك أنها تقوم بناء على القول أن النظم السياسية في ظل هذه النظرية نظم حتميـة لا مكان فيها لإرادة الانسان ، والحق أن كل النظم السياسية التي تحكم البشرية هي نظم إرادية والسبب في ذلك أن السلطة في أي مجتمع من المجتمعات ، وفي ظل أي نظام ، وتحـت أي فلسفة ، إنما هي في النهاية ، وبصرف النظر عن الصيغ والشعارات ، في يد بشر يمارسون التشريع والقضاء ، والتنفيذ ، وحتى لو تصورنا المجتمع الإسلامي الذي يتحدث عنه نفر من

---

[1] ينظر : المستصفى من علم الأصول : 8/1 .

[2] الدولة الإسلامية والسلطة الدينية : 57 .

[3] ينظر : الموسوعة الفقهية : 268/16 .

الباحثين والذين يعلن حكامه : أن الحكم لله ، لا للأمة فإننا سنجد أنفسنا أمام بشر يمارسون سن القوانين ، بالاجتهاد ، والحكم بموجبها ، والقيام على تنفيذها مع ادعائهم أنهم وكلاء عن الله مصدر السلطة والحكم ، وليسوا وكلاء عن الأمة فهم بشر يحكمون ، رغم القول بأن الله هو الحاكم ، ولا حاكم سواه[1] .

ثم يُعلل الدكتور محمد عمارة اسباب وجود التناقض في تقييم طبيعة السلطة في الإسلام بقوله : "هو تناولها على ذات النمط الذي تناولها الباحثون الذين بحثوا هذا الأمر في الحضارة المسيحية الأوربية ، عندما وضعت المسألة هكذا : هل السلطتان الدينية والزمنية متحدتان ام منفصلتان ؟ وهل انت مع فصل الدين عن الدولة ؟ ام مع دمجهما ومزجهما ؟؟

وفي رأيي أن وضع القضية على هذا النحو هو وضع يجافي المنهج العلمي في البحث والتفكير ، فإذا كان الإسلام ، كما أراه وكما رآه كل الذين قالوا باختيار الناس لإمامهم ، لا يقر السلطة الدينية ، ولا يجعل سلطة الحكم ذات طبيعة دينية ، فإنه كذلك لا يرى الفصل بين الدين والدنيا لأنه بإعتراف الجميع قد تناول عدداً من الأحكام وأشار إلى كثير من أمور الدنيا فاتخذ لنفسه فيها موقفاً ، وقرر للحياة الإجتماعية عدداً من القواعد الكلية ، ثم طلب من الناس أن يعيشوا أو يتحركوا أو أن يطوروا حياتهم ومجتمعاتهم في إطار هذه القواعد الكلية والوصايا الإلهية العامة ...

وكما تتعايش الانماط الفكرية والاعتقادية وتتجاور وتتماس في الإنسان الواحد ، وان كانت متميزة كل منها عن الأخرى ، كذلك الحال في المجتمع والدولة ، اذ هما حصيلة وضع الأفراد ، ففي المجتمع والدولة تلتقي وتتعايش وتتماس أنماط فكرية واعتقادية كثيرة : الدين ، والفلسفة ، والأدب ، والفن ، وما هو ديني الطابع وما هو دنيوي المنشأ والصبغة ، كل ذلك يلتقي ، ولكنه يتمايز أيضاً ومن هنا فإن الصياغة التي نفضل استخدامها ، والتي نراها التعبير الأدق عن موقف الإسلام من هذه القضية ، هي ان نقول : أن الإسلام ينكر أن تكون طبيعة السلطة الحاكمة دينية ، أي ينكر وحدة السلطتين الدينية والزمنية ، ولكنه لا يفصل بينهما وإنما هو يميز بينهما ، فالتمييز لا الفصل[2] بين الدين والدولة هو موقف

---

[1] ينظر : الدولة الإسلامية والسلطة الدينية : 38–39 .

[2] خلافاً لدعوى علي عبد الرازق في كتابه الإسلام وأصول الحكم ودعوى خالد محمد خالد في كتابه من هنا نبدأ اللذين دعيا إلى فصل الدين عن الدولة اذ يقول علي عبد الرزاق "انما كانت ولاية محمد ﷺ على المؤمنين ولاية الرسالة غير مشوبة بشيء من الحكم . هيهات هيهات ، لم يكن ثمة حكومة ، ولا دولة ، ولا شيء من نزعات السياسة" ، الاسلام واصول الحكم بحث في الخلافة والحكومة في الاسلام ، علي عبد الرازق : 64 ، ط1 ، 1925م ، (طبعتها دار المدى طبعة خاصة عام 2004م ووزعت مجاناً مع جريدة

الإسلام"[1] .

ثم يقول أيضاً : "ونحن إذا نظرنا حتى في حياة الرسول إلى امرائه الذين كان يوليهم على جيوشه ، نجده يحرص على التمييز بين سلطتهم كأمراء وبين سلطة الله الإلهية وسلطة رسوله ذات الطابع الديني والمدني[2] معا ، فهو يقول لمن يتوجه للقتال (إذا حاصرت أهل حصن فارادوك أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه فلا تجعل لهم ذمة الله ولا ذمة نبيه ، ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة اصحابك ، فإنكم ان تخفروا ذممكم وذمم اصحابكم أهون من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله . وإذا حاصرت أهل حصن فارادوك ان تنزل على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ولكن انزلهم على حكمك فانت لا تدري اتصيب حكم الله أم لا)[3] "[4] .

ويذكر فهمي هويدي ما ستؤدي إليه هذه النظرية التي تقول إن الحاكمية لله وأن الحاكم نائب عن الله لا الأمة : "إن تعبير حاكمية الله لا يضيف جديداً حقاً ، كما انه لا يتصدى لجوهر مشكلة الحكم ليس هذا فقط ، فضلاً عن كونه لا يفيد في التطبيق الإسلامي ، إلا أن باب الضرر من جرائه مفتوح على مصراعيه ، إذ ما أسهل ان يتدثر به حاكم ، ليعلن علينا أنه يباشر سلطانه باسم الله ، وما أسهل أن يلغي دور الجماهير بدعوى أن الحكم لله والحاكم هو الله"[5] .

وفي سياق نقد هذا التصور للحاكمية السياسية نجد كلاماً لنصر حامد أبو زيد يبتعد في نقده إلى أكثر مما تطرق إليه الدكتور محمد عمارة وغيره وذلك وفقاً لنظرته الحداثية للأحكام الشرعية والتي تقول بتاريخيتها فيذهب لنقد الحاكمية التشريعية المجمع عليها بلا خلاف[6]

الاتحاد بدمشق) وينظر : معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية ، مناع القطان : 70 ، ط1 ، مكتبة وهبة ،= =القاهرة ، 1411هـ-1991م ، ومعركة الإسلام وأصول الحكم ، محمد عمارة : 25 ، ط2 ، دار الشروق ، القاهرة ، 1418هـ-1997م .

[1] المعتزلة وأصول الحكم ، محمد عمارة : 233-234 ، ط2 ، المكتبة العالمية ، بغداد ، 1984م .

[2] ينظر : نظام الخلافة في الفكر الإسلامي ، مصطفى حلمي : 20 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1425هـ-2004م .

[3] صحيح مسلم ، مسلم بن الحجاج النيسابوري : 1357/3 ، كتاب الجهاد واليسر باب تأمير الإمام الأمراء ، رقم الحديث (1731) ، تحقيق : محمد فؤاد وعبد الباقي ، دار التراث العربي ، بيروت .

[4] المعتزلة وأصول الحكم : 254-255 .

[5] القرآن والسلطان : 140 .

[6] يقول الشيخ القرضاوي : "أما الحاكمية بالمعنى التشريعي ، ومفهومها : أن الله سبحانه هو المشرع لخلقه ، وهو الذي يأمرهم وينهاهم ، ويحل لهم ويحرم عليهم ، فهذا ليس من ابتكار المودودي ولا سيد قطب ، بل هو أمرٌ مقرر عند المسلمين جميعاً" ، الدين والسياسة تأصيل ورد شبهات ، يوسف القرضاوي : 165 ، ط1 ، دار الشروق ، القاهرة ، 1428هـ-2007م . والخلافة الإسلامية وقضية الحكم بما أنزل الله ،=

فيقول : "النصوص التي تؤسس الحاكمية طبقاً لتأويل الخطاب الديني تتحدث عن الحكم بمعنى الفصل بين المختلفين في قضية جزئية : ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ﴾ [1] ويؤكد ذلك الاعتراض على اليهود لأنهم أرادوا تحكيم محمد ﷺ في إحدى قضاياهم ، وهي واقعة زنا فيما يروى سببا للنزول مع ان حكم التوراة معروف لهم : ﴿ وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوْرَىٰةُ فِيهَا حُكْمُ ٱللَّهِ ﴾ [2] .

والآيات الثلاث من سورة المائدة (رجب ربيعان – ربيعان ربيعان) تنتزع منها ثلاث عبارات خارج السياق[3] ، وتنتزع الآيات كلها من سياق الاستخدام القرآني للدال اللغوي ومشتقاته ، ويتم الوثب الدلالي من الحكم بمعنى الفصل في الوقائع الجزئية بين المتخاصمين للدلالة على الحكم بالمعنى السياسي والاجتماعي .

إن الدعوة إلى تحكيم الرسول عليه الصلاة والسلام في أي خلاف يشتجر بين اثنين او بين جماعتين أمر طبيعي في بنية المجتمع العربي آنذاك . ألم يختلفوا في شأن الحجر الأسود فاتفقوا على أن يرضوا بحكم أول الداخلين ، ولم يكن ذلك يعني إعطاءه أية صلاحيات خارج إطار الخلاف موضوع الحكم ، إذ أن النص لم يتحدث عن الحكم بالمعنى الشامل الواسع الذي يطرحه الخطاب الديني ، والتوسيع الدلالي الذي يقوم به لاهداف وأغراض ايديولوجية ... لا يعتمد التأويل على بنية النص اللغوية الدلالية ، ولا على السياق الخارجي المحدد لدلالته ، وإنما يعتمد على التلوين من الخارج . وبصرف النظر عن حسن النوايا أو سوئها فالمحصلة واحدة : إهدار الدلالة لحساب الايديولوجيا . وسواء كان الاهدار بتوسيع الدلالة أو بتضييقها فالنتيجة هي التصادم مع النص وإفقاد الموقف الإسلامي مغزاه التقدمي الإنساني"[4] .

كما يقول في سياق نقده لمفهوم الحاكمية التشريعية : "وسنلاحظ هنا أن الخطاب الديني في تأسيسه للحاكمية على العبودية يلجأ لآليتين تأويليتين متناقضتين إذ يلجأ إلى آلية الاحتماء

=صادق شايف نعمان : 252 ، 272 ، ط1 ، دار السلام ، القاهرة ، 1425هـ–2004م . ونظام الإسلام ، أمير عبد العزيز : 89–95 ، ط1 ، دار ابن الجوزي ، مصر ، 1429هـ–2005م .

[1] النساء : 65 .

[2] المائدة : 43 .

[3] العبارات هي قوله تعالى : ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴾ آية : ربيعان ربيعان ، وقوله : ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴾ آية : ربيعان ، وقوله : ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ﴾ آية : رجب ربيعان .

[4] نقد الخطاب الديني : 119–220 .

بالمعنى الحرفي التاريخي عن عبودية الإنسان لله ، ويلجأ في تأسيس مفهوم الحاكمية إلى آلية التوسيع الدلالي لكل ما ورد في القرآن من حديث عن الحكم أو التحكيم وفي كلتا الآليتين يتم تغييب دلالات النصوص بالوثب على بعدها التاريخي ، والوثب على الثقافة والواقع المعاصرين للارتداد بهما إلى عصر إنتاج النصوص الدينية"[1] .

وكلام نصر حامد أبو زيد هنا انطوى على عدة شبه يمكن الرد عليها بما يأتي:

مُحَرَّمٌ – دعواه بأن تحكيم الرسول في حادثة وضع الحجر الأسود لم يكن ذلك يعني إعطاءه أية صلاحيات خارج إطار الخلاف موضوع الحكم ، وأن النص لم يتحدث عن الحكم بالمعنى الشامل الواسع الذي طرحه الخطاب الديني[2] .

يمكن القول وبغض النظر عما استدل به نصر حامد أبو زيد بما لا يصح الاستدلال به لأن الرسول ﷺ لم يكن يمثل الوحي الإلهي آنذاك بأن القرآن الكريم يرد هذه الدعوى بقوله تعالى : ﴿ وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَٱعۡلَمۡ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعۡضِ ذُنُوبِهِمۡۗ وَإِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ ﴾ (ربيع أول) ، يقول في تفسير هذه الآية محمد الطاهر بن عاشور "فلما ذكر الله تعالى أنه أنزل الكتاب إلى رسوله رتب عليه الأمر بالحكم بما أنزل به بواسطة الفاء فقال (فاحكم بينهم) فدل على أن الحكم بما فيه هو من آثار تنزيله ، وعطف عليه ما يدل على ان الكتاب يأمر بالحكم بما فيه بما دلت عليه (أنْ) التفسيرية في قوله : ﴿ وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ فتأكد الغرض بذكره مرتين مع تفنن الأسلوب وبداعته ، فصار التقدير : وإنزلنا إليك الكتاب بالحق أن احكم بينهم بما انزل الله فاحكم بينهم به"[4] .

صَفَرٌ – دعواه بأن الخطاب الديني لا يعتمد في تأويله للآيات (رجب ربيع ثان – ربيع ثان ربيع ثان) من المائدة على بنية النص اللغوية الدلالية وأن الخطاب الديني المعاصر يلجأ إلى آلية التوسيع الدلالي لكل ما ورد في القرآن من حديث عن الحكم والتحكيم [أي بالاستدلال على تطبيق الشريعة] يتم ذلك بتغييب دلالات النصوص بالوثب على بعدها التاريخي ، والوثب على الثقافة والواقع المعاصرين للارتداد بهما إلى عصر إنتاج النصوص الدينية[5] .

---

(1) نقد الخطاب الديني : 215 .

(2) المصدر نفسه : 219 .

(3) المائدة : 49 .

(4) التحرير والتنوير : 225/3 .

(5) ينظر : نقد الخطاب الديني : 215 .

أما الفقرة الأولى من هذه الشبهة التي تنص على أن الخطاب الديني لا يعتمد في تأويله على بنية النص اللغوية فيرده كلام الشيخ عبد العزيز البدري[1] حول دلالات الآيات الثلاث من سورة المائدة بقوله : "هذه الآيات الكريمة نزلت في حق الكفار ولم تنزل في حق المسلمين إلا أنه لما جاء لفظ (من) عاماً وهو من ألفاظ العموم ، ثم إن خواتيم الآيات افادت العموم ، فإن ذلك يدل على أنه يدخل فيها المسلمون أيضاً عملاً بالعموم الوارد في هذه الآيات . والحاكم المسلم اذا حكم بغير ما أنزل الله لا يكفر إلا إذا اعتقد به"[2] ، كما رد الشيخ القرضاوي على من قال بخصوص هذه الايات بأهل الكتاب مستشهداً بكلام بعض المفسرين بقوله : "ان الذين قالوا إن الايآت نزلت في اهل الكتاب من اليهود والنصارى ، وهم اهل التوراة ، واهل الإنجيل ، لا يعنون ان الحكم بما انزل الله بالقرآن ليس بواجب على المسلمين . فهذا غير متصور أي يصدر من مسلم عادي ، ناهيك بفقيه او مفسر لكتاب الله ، فلماذا انزل الله كتابه إذن ، ان لم يكن الحكم بما تضمنه من شرائع وأحكام واجباً ملزماً ... ومن هنا قال من قال منهم : نزلت في أهل الكتاب ، وهي علينا واجبة"[3] .

والفقرة الثانية من هذه الشبهة التي تنص على أن التأويل في الخطاب الديني يقوم بتجاوز المعنى التاريخي لدلالة النص ، ومن ثم تجاوز معطيات الواقع المعاصر[4] . وهو جزء من نزعة نصر حامد أبو زيد المادية تأثر بالثقافة الماركسية التي يحملها والتي تقف ضد ثبات المعنى القرآني وكثير من قيمة فهي تمثل الموقف الماركسي في وقوفه ضد أي حركة داخل إطار ثابت كما يوضح ذلك سيد قطب حين تحدث عن الثبات كأحد خصائص ومقومات التصور الإسلامي لهذا الدين عقيدة وشريعة فيقول : "والمذهب الماركسي ، هو أشد المذاهب الوضعية معارضة لحقيقة الحركة داخل إطار ثابت ومحور ثابت ، لأن الاعتراف بهذه الحقيقة

---

[1] عبد العزيز البدري : هو الشيخ عبد العزيز عبد اللطيف البدري مواليد مدينة سامراء 1929م ، تتلمذ على يد الشيخ امجد الزهاوي والشيخ محمد فؤاد الالوسي والشيخ عبد القادر الخطيب ، كان مجاهداً داعياً للاسلام مواجهاً لطغيان السلطة وانتهى به المطاف على يد الزمرة البعثية التي قطعته ارباً ارباً في عام 1969م ، من كتبه الاسلام بين العلام والحكام ، ينظر : علماء اعلام عرفتهم ، عبد الله العقيل : 57–59 ، ط1 ، دار المأمون ، عمان ، 1931م – 2010م .

[2] الإسلام بين العلماء والحكام ، عبد العزيز البدري : 28–29 ، عالم الشباب ، بيروت ، 1421هـ–2000م .

[3] من فقه الدولة في الاسلام ، يوسف القرضاوي : 111 ، ط3 ، دار الشروق ، القاهرة ، 1422هـ–2001م .

[4] ينظر : نقد الخطاب الديني : 215 .

البارزة في طبيعة الكون المادي ذاته ، يفقد المذهب ركيزته الأولى التي يقوم عليها ، ويحطم دعواه في التقدمية كما يفهمها"[1] .

رابعاً- دعواه أن الخطاب الديني في تأسيسه مفهوم الحاكمية على العبودية ، يلجأ إلى الاحتماء بالمعنى التاريخي عن عبودية الإنسان لله[2] ، حيث تحولت العلاقة بين الله والانسان إلى علاقة تقوم على العبادية المشربة بالحب والرحمة فيما بعد على حد تعبير نصر حامد أبو زيد[3] ، ويَرُد هذه البدعة في فهم نصر حامد أبو زيد الكثير من آيات الترغيب والترهيب في القرآن الكريم التي تمثل أن أصل العلاقة بين الخالق والمخلوق هي علاقة العبد بربه الذي يرجو رحمته ويخاف عقابه إذ يعتبر الخوف من الله ركن من الإيمان بـه وأساساً هاماً في تكوين شخصية المؤمن[4] ، والذي يقوم على التسليم المطلق لله بكل ما جاء بـه من أحكام وشرائع وهذه العلاقة التي أصلها الخضوع المطلق لا تعني إلغاء علاقة الحب والرحمة بين العبد وربه كما لا تقبل أن تنسخ بها بدعوى التطـور التـاريخي لمفهـوم العبودية كما يصوره نصر حامد أبو زيد .

خامساً- دعواه أن قوله تعالى : ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ﴾[5] خاص باليهود وطلبهم التحكيم من قبل الرسول ﷺ[6] يبدو أن نصر حامد أبو زيد تبنـى قولاً مرجوحاً بالنظر إلى الأقوال الأخرى حسب ترجيحات الإمام الطبري اذ يقول فيها : "وهذا القول أعني قول من قال : عني به المحتكمان إلى الطاغوت اللـذان وصـف الله شـأنهما فـي قولـه : ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ ﴾[7] أولى بالصواب لأن قوله : ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ﴾ في سياق قصة الذين ابتدأ الله الخبر عنهم بقولـه : ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ

---

[1] خصائص التصور الإسلامي ومقوماته : 83 ، ط17 ، دار الشروق ، القاهرة ، 1428هـ-2007م .
[2] ينظر : نقد الخطاب الديني : 215 .
[3] ينظر : المصدر نفسه : 218-219 .
[4] ينظر : القرآن وعلم النفس ، محمد عثمان نجاتي : 75 ، ط9 ، دار الشـروق ، القـاهرة ، 1427هـ-2006م .
[5] النساء : 65 .
[6] ينظر : نقد الخطاب الديني : 219 .
[7] النساء : 60 .

أَنَّهُمْ ءَامَنُواْ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ ﴾ ، ولا دلالة تدل على انقطاع قصتهم فإلحاق بعض ذلك ببعض ما لم تأت دلالة على انقطاعه أولى"[1] .

وبعد هذا العرض يمكن القول إن مفهوم الحاكمية يعارضه نصر حامد أبو زيد كونه يضفي شيئاً من القدسية على حد تعبيره على فقه العلماء للشريعة الإسلامية الذي أفرز العديد من الآراء وإلزامه تطبيقها على الواقع المعاصر ، ويحاول نصر حامد أبو زيد بدوره تجاوز مدارس الفقه الإسلامي الأصولية من خلال طروحاته الحداثية الغريبة عن روح الشريعة الإسلامية كما يرى في هذا المفهوم تكريس لدكتاتورية السلطة الحاكمة[2] ، أما معارضة الدكتور محمد عمارة وغيره لمفهوم الحاكمية فتختزل في هذا البعد وهو الاعتراض على الفهم الخاطيء لدور السلطة الحاكمة وإضفاء القدسية عليها بناء على كونها نائبة عن الله في تطبيق شرعه أي انتقاد نظرية الحاكمية السياسية لله لا التشريعية ، بل أن للدكتور محمد عمارة وغيره دعوات كثيرة لضرورة تطبيق الشريعة والرد على شبهات العلمانيين في هذا الباب[3] .

---

[1] جامع البيان في تأويل أي القرآن : 163/4 .

[2] ينظر : نقد الخطاب الديني : 115-116 .

[3] ينظر : الإسلام والسياسة ، محمد عمارة : 146-151 ، ط1 ، دار السلام ، دمشق ، 2005م ، والحل الإسلامي بين النظرية والتطبيق ، محمد السوقي : 70-83 ، ط1 ، دار الوفاء ، د.م ، 1415هـ-1995م .

الخاتمة

الخاتمة

وبعد دراستي لمنهج نصر حامد ابو زيد في التفسير العقلي ومناقشة افكاره المتعلقة بذلك انتهيت الى النتائج الاتية :

1- وجدت أن هناك عوامل وأسس شكلت فكر (نصر حامد أبو زيد) ومنهجه في التفسير ، ومن ثم كانت رؤيته الفكرية لقضايا التراث غير مستقلة عن عوامل تكوينه الفكري والتي تمثل بدورها مرجعيات متعددة لجذور مختلفة منها المعتزلة التي تتصف بالعقلانية ، والذي يقابلها على النقيض التصوف العرفاني الاشراقي لابن عربي ، وكانت هناك عوامل أخرى دعمت اجتهادات نصر حامد أبو زيد وكانت أشبه بالأسس الفكرية لهذه الاجتهادات كمدرسة الخولي الأدبية وتأثره بالفكر الماركسي فضلاً عن تأثره بالتأويلية الغربية ودراسات المستشرقين .

2- لم نجد (لنصر حامد أبو زيد) انتماء محدداً لمدرسة فكرية معينة ، لأنه تأثر بأكثر من مدرسة وبأكثر من توجه ، كما قام بتوظيف ما يمكن توظيفه من كل ما قرأه لدعم منهجه الحداثي في التفسير للخروج برؤية لا تكاد أن تسمى مستقلة إلا من حيث كونها جمع لشتات من الأفكار والمناهج .

3- عمم (نصر حامد أبو زيد) إمكانية التأويل على كل مستويات النص القرآني بغض النظر عما يحتمل التأويل مما لا يحتمله ، وهو طرح لا يخفى ما فيه من خطورة في تحريف وتبديل الأحكام الشرعية .

4- عمل (نصر حامد أبو زيد) على الاستدلال بعدة شبه على هدم مفهوم النص الأصولي الذي يدل على ثبات المعنى القرآني وعدم قبوله احتمالات اللغة .

5- إن القول بأنسنة النص القرآني يجعله عرضة لقراءة أي قارئ مهما كانت ثقافته ضئيلة وغير كافية لفهمه .

6- مفهوم التاريخية لدى (نصر حامد أبو زيد) يختلف من حيث المفهوم عن طرح بعض الحداثيين وفهم أغلب الإسلاميين ، إذ لا يعني بمفهوم التاريخية هو الزمنية المحددة التي ولد فيها المعنى على حد ادعائه بل التاريخية هي جذب للمعنى في سياقه الأول إلى الحاضر للخروج بمعنى جديد في ظل معطيات العصر الحديث ، وهذا المفهوم أيضاً يؤدي إلى نزع القدسية عن النص القرآني وغرس وعي زائف حول المعاني القرآنية باعتبارها معان نسبية تاريخية غير مطلقة ومن ثم التسوية بين ما هو وحي إلهي وما هو نتاج بشري ، وهي دعوة لعلمنة الإسلام تحت ذريعة تاريخية الإحكام القرآنية التي ينكرها

ويتصادم معها ذات النص القرآني الذي ينص على كمال الدين الإسلامي وتجاوز أحكامه لحدود التاريخ الإنساني في أي مرحلة من مراحل عمر البشرية .

7- توسع (نصر حامد أبو زيد) في المجاز تبعاً للمعتزلة ثم تجاوزهم إلى أكثر مما توسعوا فيه ، فأدى ذلك لديه إلى إلغاء بعض الحقائق القرآنية المجمع على ثبوتها .

8- إن التأويل كباب من أبواب التفسير يندرج تحت التفسير العقلي الذي يوصف بأنه اجتهاد لا يمكن أن يستقل بنفسه لأن هناك من الآيات ما لا يمكن تفسيرها إلا بالرجوع للسنة ، بمعنى أنه لا غنى للتفسير العقلي عن التفسير النقلي خلافاً لمنهج (نصر حامد أبو زيد) في التفسير كما إن تجاوز التفسير بالمأثور في توجيه النص القرآني كما ذهب إليه (نصر حامد أبو زيد) يؤدي إلى عزل النص عن سياقه التاريخي الأول وإلى عزله أيضاً عن المعاني التي أدتها الألفاظ .

9- عمد (نصر حامد أبو زيد) إلى تحكيم الواقع في النص القرآني ، فجعله الأساس في عملية التأويل وتحديد الدلالة ، وهذا ما خالفه النص القرآني حيث تجاوز الواقع الذي نزل به ، كما دلت الكثير من النصوص القرآنية أن القرآن إبداع إلهي منزل للناس بيان و هدى لهم وإلا لاهتدى الناس بواقعهم .

10-إن تطبيق المنهج السيميائي الذي يمثل جزءا من نظرية دي سوسير اللغوية على النص القرآني يتعارض مع طبيعة القرآن الإلهية وأحكامه الأبدية التي تتنافى مع روح السيميائية الداعية إلى عدم الثبات لأي معنى أو قيمة مما يؤدي بالنتيجة إلى سقوط التكاليف والالتزام بالأحكام الشرعية لأنها وفقاً لهذا المنهج أحكام غير ثابتة وقابلة للتحول والتبدل ، علماً أن نظرية دي سوسير لا تعتبر مسلمة علمية كما احتفل بها (نصر حامد أبو زيد) لوجود انتقادات عليها تدل على ذلك .

11-إن تطبيق ما يسمى بالهرمنيوطيقا على النص القرآني يعني نفي أي ثبات موضوعي للنص القرآني لأنها ترى الموضوعية حالة مستمرة من التغير في الزمان والمكان ، كما إنها تتعامل مع أي قيمة أنها غير مطلقة وزائفة وأن القيم التي يمكن أن تؤخذ بنظر الاعتبار هي القيم المشتقة من الفهم الإنساني .

12-في إطار شرح وتحليل (نصر حامد أبو زيد) لموضوع الإعجاز القرآني حاول التقليل من شأن الإعجاز القرآني في نظمه وبيانه وجعل القرآن قريناً ومشابهاً للنصوص اللغوية الأخرى في الثقافة العربية ودافع عن نظرية النَظّام القائلة بالصَّرْفة لأنها تؤدي إلى ما ذهب إليه من مماثلة القرآن لغيره من النصوص .

13-إن مفهوم النسخ عند (نصر حامد أبو زيد) يدخل تحت مفهوم المُنْسأ لذريعة التدرج والتيسير في التشريع ويُرَدُّ على ذلك بأن الشارع يأتي بإحكام نهائية وافية بالغرض لا

تندرج تحت باب المُنْسأ وهذا المفهوم للنسخ يتعارض مع فلسفة نصر حامد أبو زيد في التفسير .

14- إن نفي (نصر حامد أبو زيد) لوجود تنزلات للقرآن وراء عالم الشهادة ليس من قوة الاستدلال ما تندفع به أدلة العلماء القائلة بوجود هذه التنزلات والتي دلت عليها الروايات الصحيحة وحكي عليها الإجماع عند القرطبي .

15- دعوى (نصر حامد أبو زيد) أن الآيات التي نزلت بدون سبب قليلة جداً ليست في محلها بناء على الدراسة الإحصائية التي قدمها محمد عمارة التي تؤكد أن أغلب آيات القرآن نزلت ابتداءاً ودون سبب نزول بمعنى لا جدلية للقرآن مع الواقع بل هو نص مفارق للواقع ، كما أن استشهادات (نصر حامد أبو زيد) ببعض أحكام عمر بن الخطاب ﷺ بأنها مخالفة للنص القرآني ومؤكدة لدور الواقع في تحديد دلالة النص ليس في محلها أيضاً لأنها بحقيقتها ليست مخالفة للنص القرآني كما حقق في ذلك بعض الباحثين .

16-معارضة (نصر حامد أبو زيد) لقاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقلب هذه القاعدة هو جزء من فلسفته التي تقضي بأنه لا عموم للأحكام القرآنية على العصور التالية لنزولها بل هي أحكام خاصة لوقائع خاصة .

17-تطبيقات نصر حامد أبو زيد المنهجية على النص القرآني كشفت بشكل واضح عدم حيادية المناهج الغربية عند تطبيقها على النص القرآني وانحرافها عن المراد الإلهي ، كما كشفت عن جهل هذا الرجل بالشريعة الإسلامية ومقاصدها .

18-كان (نصر حامد أبو زيد) يهدف من خلال نقده لمشروع الإمام الشافعي إلى التشكيك بالدور المرجعي الذي تمثله بعض مصادر التشريع الإسلامي المتفق عليها كالسنة النبوية والإجماع ، والتشكيك بفهم علماء الأمة في صياغتهم لمفهوم التواتر الذي يمثل أحد أبرز صور النقل للحديث النبوي ، ومن هذا التشكيك أيضاً النظر إلى القياس كأحد الآليات الرجعية في الاستنباط باعتباره أحد الطرق القاضية على دور العقل في الاستنباط على حد رؤيته لذلك .

19-أما نقده ودراسته لبعض ما كتبه الإمام الغزالي فقد كان موجهاً لنقد الخطاب الديني بشكل عام دون التمييز بين الخطاب المعتدل والمتطرف والمتميع باعتباره خطاباً رجعياً لا يدعو لعمارة الأرض وخطاباً تبريرياً للتخلف .

20-النقد هو لبيان أوجه الصواب والخطأ كأحد آليات الدرس الأدبي الذي مارسه (نصر حامد أبو زيد) إلا أنه في نقده ودراسته لابن عربي لم يظهر له إلا الصواب بالرغم من كثرة محاور الخلاف معه فكان نقده له بحقيقته نقداً انتقائياً توظيفياً بعيداً عن الموضوعية .

21-وجدت ان وراء مشروع (نصر حامد ابو زيد) هدفاً يرمي الى تحقيقه وهو تعطيل احكام الشريعة وجعلها تابعة للاهواء والاغراض ومن ثم فان النتائج التي يمكن ان يسفر عنها اعتماد هذا المشروع ستكون كارثية على المجتمع والامة .

22-تبين لي ان (نصر حامد ابو زيد) كان على جهل بكثير من مصادر الفكر الاسلامي القديم والحديث مما اوقعه في تناقضات كثيرة تجعله غير مؤهل لبحث الموضوعات التي خاض فيها واعطى احكاماً مظللة بشأنها .

23-ان الترويج الاعلامي (لنصر حامد ابو زيد) واحتضان الدوائر الاستشـــراقية والمراكـــز البحثية الغربية له مؤشر على توافق ماترمي اليه كتاباته مـــع اهـــداف تلـــك الـــدوائر والجهات .

ملحق مؤلفات
نصر حامد أبو زيد

مؤلفاتـــه

أولاً: الكتب

1. الاتجاه العقلي في التفسير ، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة ، دار التنوير ، بيروت ، ط3 ، 1993 ، صدرت الطبعة الرابعة عن المركز الثقافي العربي ، بيروت والدار البيضاء ، 1996 .
2. فلسفة التأويل ، دراسة في تأويل القران عند محيي الدين بن عربي ، دار التنوير ، بيروت ، ط2، 1993 ، صدرت الطبعة الثالثة عن المركز الثقافي العربي ، 1996 .
3. أنظمة العلاقات في اللغة والأدب والثقافة ؛ مدخل إلى السميوطيقا ، إشراف مشترك مع سيزا قاسم ، دار اليأس العصرية ، القاهرة ،1986 ، ودار عيون ، الدار البيضاء ، 1987 .
4. مفهوم النص ؛ دراسة في علوم القران ، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة ، ط2 ، 1994 . والمركز الثقافي العربي ، بيروت والدار البيضاء ، ط3 ، 1996 .
5. إشكاليات القراءة واليات التأويل ، المركز الثقافي العربي ، بيروت والدار البيضاء ، ط4 ، 1995 .
6. الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية ، الوسطية ، دار سينا بالقاهرة 1992 ، ط2 مكتبة مدبولي بالقاهرة ، 1996 .
7. نقد الخطاب الديني ، دار سينا بالقاهرة ، ط2 1994 ، ومكتبة مدبولي بالقاهرة ط3 ، 1995م . (ترجم إلى الألمانية بعنوان : Religiosen Islam under Politik des Diskurses ترجمة : شريفة مجدي ، وتقديم : نافيد كرماني ، دار نشر ديبا Dipa فرانكفوت 1996م .
8. المرأة في خطاب الأزمة ، دار نصوص بالقاهرة ، 1995 .
9. التفكير في زمن التكفير ، دار سينا بالقاهرة ، ط1 1995 ، ومكتبة مدبولي بالقاهرة ، ط2 1995 .
10. الخلافة وسلطة الأمة ، تقديم ودراسة ، دار نهر بالقاهرة ، 1995 .
11. القول المفيد في قصة أبو زيد ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ط1 ، 1996 .
12. النص ، السلطة ، الحقيقة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت والدار البيضاء ، ط3 ، 1997 .
13. دوائر الخوف : دراسة في خطاب المرأة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت والدار البيضاء ، ط1 ، 1999 .

14. Vernieuwing in het islamitisch denken ترجمة هولندية لمختارات : مقالات وفصول من كتابي : "مفهوم النص" و "نقد الخطاب الديني" ترجمة : فريد وروبي ليمهاوس ، دار بوىق ، امستردام 1996م .
15. Critique du discourse religieux , نصوص مختارة ، ترجمة : محمد شاريت ، دار سندباد ، 1999 .
16. Ein Leben mit dem Islam , الترجمة الذاتية ، إعداد : نافيد كرماني ، دار هردر ، 1999 .
17. الخطاب والتأويل ، المركز الثقافي العربي ، بيروت والدار البيضاء ، ط1 ، 2000م .
18. هكذا تكلم ابن عربي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة ، ط1 ، 2002 ، ط2 المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء ، 2004 .
19. اليسار الاسلامي : اطلالة عامة ، معهد ابراهيم ابو لغد للدراسات الدولية ، جامعة بير زيت ، 2004 .

ثانياً : المقالات باللغة العربية:

1- أزمة الأغنية المصرية ، مجلة الأدب ، القاهرة ، م 9 ، ع 7 ، 1964 ، ص : 406-408 .
2- ابن خلدون بين النظرية والتطبيق ، مجلة الكاتب ، القاهرة ، ع 195 يونيو 1977 .
3- الفوازير : وظيفتها وبناؤها اللغوي ، مجلة الفنون الشعبية ، العدد 18 ، مارس 8791م ، ص: 60-66 .
4- السيرة النبوية سيرة شعبية ، مجلة جامعة اوساكا باليابان ، العدد 71 عام 1986 ، ص : 1-24 . مجلة الفنون الشعبية ، العدد 33 ، ديسمبر 1991م ، ص: 17-36 .
5- الكشف عن أقنعة الإرهاب ، مجلة أدب ونقد ، القاهرة ، العدد 58 يونيو ، 1990 .
6- ثقافة التنمية وتنمية الثقافة ، مجلة القاهرة ، العدد111 ، 1990 ، ص : 23-28 .
7- كتاب "حصاد السنين" وأسئلة التنوير المكبوتة ، مجلة العربي ، الكويت ، العدد : 395 أكتوبر 1991 ، ص : 108-131 .
8- التلفيقية في التجديد الإسلامي (قراءة نقدية لكتاب محمد شحرور) ، مجلة الهلال ، القاهرة ، أكتوبر 1991 ، ص : 18-25 .
9- إعطاء "العيش" لخبازه أو العودة لمحاكم التفتيش ، مجلة "أدب ونقد" ، العدد 75 ، نوفمبر 1991 ، ص : 28-31 .

10- رد محمد شحرور– حول القراءة المعاصرة للقران – مجلة الهلال , القاهرة ، يناير 1992 ، ص: 128–134 .
11- المنهج النفعي في فهم النصوص الدينية (رد على شحرور) ، مجلة الهلال ، القاهرة ، مارس 1992 ، ص: 54–61 .
12- محاولة قراءة المسكوت عنه في خطاب ابن عربي ، مجلة الهلال ، القاهرة ، مايو ، 1992 .
13- قراءة التراث في كتابات احمد صادق سعد ، مجلة أدب ونقد ، القاهرة ، العدد 87 ، نوفمبر 1992 .
14- قراءة التراث وعدسة الناقد الحداثي ، مجلة القاهرة ، العدد ، مايو 1992 .
15- ابن رشد : التأويل والتعددية ، مجلة العربي ، الكويت ، العدد : 414 ، مايو 1993 . ص : 111–117 .
16- كتاب "تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها" لمحمد جابر الأنصاري ، مجلة العربي ، الكويت ، العدد : 415 ، يونيو 1993 ، ص: 94–99 .
17- اللامعقول : كيف يصير معقولا في حياتنا ، جريدة الأهالي ، القاهرة ، 1993/9/1 ، الصفحة الأخيرة .
18- زكي نجيب محمود : غربة الروح بين أهلها ، مجلة المصور ، القاهرة ، 1993/9/24 . ص: 44–46 .
19- مات الرجل وبدأت محاكمته ، مجلة أدب ونتقد ، القاهرة ، أكتوبر 1993 ، ص : 63–68 .
20- المعقول واللامعقول في الحياة السياسية المصرية ، جريدة الأهالي ، القاهرة 1993/10/6, .
21- المثقف العربي والسلطة ، جريدة الحياة ، لندن ، 1993/10/17 .
22- المقاصد الكلية للشريعة : قراءة جديدة ، مجلة العربي ، الكويت ، العدد : 426 ، مايو 1994 ، ص: 112–116 .
23- عصيان الدين أم عصيان الدولة ، مجلة الناقد ، لندن ، العدد : 73 يوليو 1994 ، ص: 9–15 .
24- الأرثونكسية المعممة ، مجلة الناقد ، لندن ، العدد : 74 أغسطس 1994 ، ص : 26–34 .
25- الرؤيا في التراث السردي العربي ، مجلة فصول ، القاهرة ، ديسمبر 1994 .

26- كلام ليس جديداً تماما عن الإسلام والشعر ، مجلة أدب ونقد ، القاهرة ، العدد : 113 يناير 1995 ، ص: 79–84 .
27- الدفاع عن الشعر من اجل تأسيس علم البيان ، مجلة أدب ونقد ، القاهرة ، العدد : 114 فبراير 1995 . ص: 75–84 .
28- تجديد الفكر الإسلامي : أسئلة واقتراحات ، جريدة الحياة ، لندن ؟
29- القراءة الأدبية للقران : إشكاليات قديما وحديثا ، مجلة الكرمل ، مؤسسة الكرمل الثقافية رام الله فلسطين ، العدد 50 ، ص: 133–155 .
30- من علمانية بداية القرن إلى اصولية نهايته ، حرية ، لجنة الدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد ، العدد 2 ، يناير 1997م ، ص: 58–63 .
31- اللغة//الوجود//القران: دراسة في الفكر الصوفي ، مجلة الكرمل ، مؤسسة الكرمل الثقافية رام الله فلسطين ، العدد 62 شتاء 1999 .

ثالثا : دراسات بغير اللغة العربية (كتب ومقالات)

Books in English – 1:

Publisher , Voice of an Exile, (coauthor : Esther R . Nelson),Praeger Greenwood Publishing Group Inc. USA, 2004

2– مقالات بالانجليزية :

1– نظرية التأويل عند الغزالي (بالانجليزية) ، مجلة جامعة اوساكا للدراسات الأجنبية باليابان ، العدد 1986،72 .ص: 1–25 .

2– الإنسان الكامل في القران (بالانجليزية) ، مجلة جامعة اوساكا للدراسات الأجنبية باليابان ، العدد 77 ، 1988 . ص: 111–133 .

3– الإسلام وحقوق الإنسان

Auslands-Islam und Menscchenrechte (Islam and Human Rights Kas"Informationen" , Konard Adenauer Stifung , 5 , 1996 , pp . 51-59

4– قضية أبو زيد

The Case of Abu-Zaid ", Index on Censorship , London , 4, 1996 pp .39

5– الصفات الإلهية في القران : تحليل للبناء اللغوي

Linguistic Exposition of God in Qur'an" in Fundamentalismus Der" Moderne, Christen und
,Muslime im Dialog , Evanglische Akademie , Loccum , Germany, 75/94.pp.97-110.

6–البنية النصية للقران

Present, The Textuality of The Koran"in Islam and Europe in Past and "for Advanced Study in The Humanities and NIAS (Netherlands Institute Social Sciences), 1997, pp . 43-52 .

7– الصفات الالهية في القران

And Divine Attributes in the Qur'an :Some poetic aspects " in Islam" Modernity. Edited by John Cooper, Ronald Nettler and Mohammed I . B . Tauris, London, 1998, pp . 120-211 , Mahmoud

8– محاكمة تفتيش في مصر

Inquisition Trial in Egypt ", in Human Rights in Islam 15, RIMO" Maasstricht 1998, pp. 47-55

9– الإسلام–المسلمون والديمقراطية

Konrad-, Islam, Muslims and Democracy " , in Religion und Politik" Adenauer-Stiffung, intere studie Nr. 151/1998,pp.103-12

10– الأدب والزندقة , الأدب والعدل : الاحتمالات النقدية للوصول إلى فكر ديني مستنير

Potential of Literature and Heresy-Literature and Justce : The Critical" Enlightened religion" in Literatur, Menschenrechte in Islamischen Gesellschaften und Staaten, Evangelische Akademie Loccum 22/96, pp.18-32, 1998

11– مفهوم "حقوق الإنسان" : عملية التحديث في سياق الهيمنة الغربية

The concept of Human Rights, the Process of Modernization and the"Politics of Western Donmination" , in Politik amd Gesellshaft: International Politics and Society, herausgegeben von der Friedrich-Ebert-Stiftung, pp.434-437 , 4/1998

12– تحديث الإسلام أم أسلمة الحداثة

The Modernization of Islam or the Islamization of Modernity", in" Cosmopolitanism, identity and Authenticity in the Middle East, ed. RoelCurzon Press, England 1999, pp. 71-86 ,Meijer

13– تفسير القران ومفهوم الكونية في الفكر الإسلامي

Islamic Cosmology and Qur'anic Exegesis", in Religion Wandel der" Kosmologien, edited by Dieter Zeller, Sonderdruk1999, pp. 217-230

14– صورة أوروبا في نماذج من السرد الروائي في مصر

The Image of Europe in Modern Egyptian Narrative, in Colonizer and Colonized, Eds. Theo D'haen and Particia Krus, Rodopi, Amsterdam-vol. 2, pp. 627-643 ,Atlanta 2000

15- المفهوم القرآني للعدل

Intercultural The Qur'anic Concept of Justice" , Polylog, forum for" Philosophizing', No.3 (June 2001): Website address
http://www.univie.ac.at/wigip http://www.univie.ac.at/wigip
http://www.polylog.org/them/2.1/fcs8-en.htm

16- القران: التواصل بين الله والإنسان: محاضرة كرسي الأستاذية بجامعة ليدن

The Qur'an: God and Man in Communication, inaugural lecture for (Cleveringe Chair at Leiden University) November 27th ,2000
www.let.leidenuniv.nl/forum

17- الطريق إلى السماء ، أي اتجاه ؟

Heaven, Which way ?" Al-Ahram Weekly , issue No. 603"
http://weekly.ahram.org.eg/2002/sc16-17.htm

18- هل تكلم الله العربية (ترجمة باللغة الألمانية)

Spricht Gott Nur Arabisch ? (Dose God Speak Arabic?), in Michael Thumann (ed), Der Isalm und der Westen, Berlner Taschenbuch Verlag, pp. 117-126 , 2003 Berlin

19- أزمة المنهج الأدبي في دراسة القران

Of the Dilemma of the Literary Approach to the qur'an, ALIF, Journal Comparative Poetics, the American University Cairo (AUC), No. 23,and the Sacred, 2003, pp. 8-47 Literature

20- تأمل القران مجدداً : نحو تأويلية إنسانية ، محاضرة كرسي "ابن رشد" بجامعة الدراسات الهيومانية

Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics, the Humanistic University Press Publication 2004

21- مقالات في الموسوعة القرآنية ، تحرير جان ماكليف ، دار بريل ، ليدن

Entries in the Encyclopaedia of the Qur'an :
1- Arrogance, Vol. I (2001), pp. 158-161
2- Everyday Life: Qur;an In, Vol. II (2002), pp. 80-97
3- Illness and Health, Vol. II (2002), pp. 501-502
4- Intention, Vol.II (2002), pp. 549-551
5- Opression, Vol. 111 (2003), pp. 583-584

مراجعات كتب :

1. Book Review " Muslim, Jews and Pagans: Studies on Early Islamic Medina", by Micheal Lecker, Bibliotheca Orientalis LV No. 1/2, Column 275-8 January-April
2. Book Review "Paradise Lost, Reflections on the Struggle for Authenyicity in the Middle East" by C.A.O. can Nieuwenhuijze,

Orientalis LVI No. 3/4, May-August 1999, Column 510-513 Bibliotheca
3. Book Review, "Image of the Prophet Muhammad in the West, A Study of Muir, Margoliouth and Watt" , Bibliotheca Orientalis LVI No. 3/4, Column 518-522 , 1999 May-August
4. Orientalis, Book Review, "Reforming the Muslim World", Biblitheca LV l l No. 1/2, January-April 2000, Column 221-224

الترجمات من الانجليزية إلى العربية

أولا : الكتب

اينازو نتيوبي: البوشيدو : روح اليابان ؛ المكونات التقليدية للثقافة اليابانية ، ط1 ، دائرة الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، العراق ، 1990م زط2 : دار سعاد الصباح ، القاهرة ، 1992م .

ثانياُ : المقالات

1- اندريه جيبسون : ملاحظات عن القصة والفكاهة ، مجلة فصول ، القاهرة ، م2 ع2 ، 1982 . ص: 173–182 .
2- هيرش: اتجاهان في التقييم الادبي ، مجلة ألف للبلاغة المقارنة ، الجامعة الامريكية بالقاهرة ، العدد 2 ، 1982 . ص: 6–22 .
3- ايكنباوم: أو هنري ونظرية القصة القصيرة ، مجلة فصول ، القاهرة ، م3 ع3 ، 1983 . ص: 82–108 .
4- يوري لوتمان وآخرون : نظريات حول الدراسة السميوطيقية للثقافات ، ضمن كتاب " أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة ؛ مدخل إلى السميوطيقا ، اشراف مشترك مع سيزا قاسم ، دار الياس العصرية ، القاهرة ، 1968. ودار عيون ، الدار البيضاء ، 1978 . ص: 317–344.
5- يوري لوتمان: مشكلة اللقطة ، ضمن الكتاب المشار إليه في 4 ، ص :265–281.

ترجمان أعمال المؤلف إلى اللغات المختلفة .

1.Germany :

Books :

Cherifa Politik und Islam: Kritik des Religiosen Diskurses, translated by Magdi, Dipa-Verlag, Frankfurt,1996

Leben mit Islam (Life with Islam) autobiography edited by Navid Kirmani, translated by Sharifa Magdi, Herder 1999

Articles :
Islam und Menschenrechte" (Islam and Human Rights)", Kas" Auslands-Informationen, Konrad Adenauer Stifung, 5, 1996,pp.51-59
Die Frauenfrage zwischen Fundamentalismus und Aufklarung"by" Salima Salih, in Islam-Demkratie-Moderne, Aktuelle Antworten Verlag C.H. Beck, Munchen, 1998, pp. 193-210 , arabicher denker

2.Dutch :
Vernieuwing in het islamitisch denken, translated by Fred and Rob-Leemhuis, Uitgeverij BULAAQ, Amsterdam, 1996
Islam en democeatie : convergenties of divergenties ?" in Dehamel" Opaarde? De GELOVIGE BURGER IN MULTICULTURELE DEMOCRATIE, Davidfonds .pp. 114-128 ,1998 Leuven

3.English :
The Sectarian and the Renaissance Discourse" , translated and" introduced by Mona Mikhail, ALIF , Journal of Comparative Poetics, The University of Cairo, no 19 , 1999 , pp. 203-222 American

4.French :
Le Discourse Religieux Contemporain: Mecanismes et Fondements" Intellectuels" , translated by Nachwa al-Azhari, Edwige Lambert and In: CEDEJ – Egypte / Monde Arabe, No.3, 3e trimester, Iman Farag 1990 , pp. 73-120
Critique du Discours Religieux" , translated by Mohamed Chairet" Sindbad Actes Sud, 1999

5.Turkish :
Universal Principles of Sharica: A New Reading" , translated from" Arabic to Turkish by Mostafa Unver, Journal of Islamic of Islamic Research, vol . 8, n .2, 1995 , pp. 139-143 , Ankara, turkey
The Problem of Qur'anic anic Hermeneutics, from Classical to Recent" Period" by Omer Ozsoy , Journal of ISLAMIC Research, Ankara, Turkey, pp. 24-44 , 1996, 1-2-3-4 . vol . 9, no
Al-The Foundation of the Moderate Ideology in Islamic Thought by Shafi I, translated by M. Hayri Kirbasoglu, in Sunni Paradignanin Kitabiyat, Ankara 2000, pp. 89-148, Olusumunda

6.Indonesian :
Imam Syafi i: Moderaisme – Eklektisime – Arabisme, translated by khoiron Nahdliyyin, LKIS, 1997

7.Persian :

Mafhum al-Wahy" , by Muhammad Taqi Karmi, in Naqd wa Nazar, vol" no. 4, fall 1997, pp. 376-433,3

In , Al-Tarikhiyya: al-Mafhum al-Multabis" , by Muhammad Taqi Karmi" Naqd wa Nazar, vol 3 , no . 4, fall 1997, pp. 328-375

المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

1. ابحاث هيئة كبار العلماء المؤلف : هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية ، مصدر الكتاب موقع الرئاسة العامة للبحوث العلمية والافتاء : http://www.alifta.com .
2. أبكار الأفكار في أصول الدين ، علي بن محمد الآمدي ت631هـ ، حققه أحمد فريد المزيدي ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت، 1424 هـ - 2003 م .
3. الإبهاج في شرح المنهاج ، علي بن عبد الكافي السبكي ت756هـ وولده عبد الوهاب بن علي السبكي ت771هـ ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1424 هـ - 2003م.
4. اتجاهات تجديدية متطرفة ، محمد رفعت ، ط1 ، منار ، دمشق ، 1241 هـ - 2001 م .
5. الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة ، نصر حامد أبو زيد ، ط5 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، 2003 م .
6. الإتقان في علوم القرآن ، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ، حققه فؤاد أحمد زمرلي ، دار الكتب العربي ، بيروت ، 1425 هـ .
7. أثر تغير الواقع في الحكم تغييراً واستحداثاً ، جمال الدين عطية بحث منشور في مجلة المسلم المعاصر للعدد (51) سنة 1411 هـ - 1991م .
8. أثر اللغة في اختلاف المجتهدين ، عبد الوهاب عبد السلام طويلة ، ط2 ، دار السلام ، القاهرة ، 1420 هـ -2000 م .
9. الاجتهاد في مورد النص ، نجم الدين قادر الزنكي ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1427 هـ - 2006 م .
10. الاجتهاد المقاصدي حجيته ضوابطه مجالاته ، نور الدين مختار الخادمي ، ط1 ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر ، 1419 هـ - 1998م .
11. الاجتهاد النص الواقع المصلحة ، أحمد الريسوني ومحمد جمال باروت ، ط1 ، دار الفكر ، دمشق ، 1422 هـ -2002م .
12. أحكام أهل الذمة ، محمد بن أبي بكر قيم الجوزية ، حققه طه عبد الرؤوف سعد ، ط2 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1423 هـ -2002 م .

- د.م = دون مطبعة ، د.م = دون مكان ، د.ت = دون تاريخ

13. أحكام الذميين والمستأمنين في الإسلام ، عبد الكريم زيدان ، ط2 ، مؤسسة الرسالة ، 1396 هـ –1976 م .
14. الإحكام في أصول الأحكام ، علي بن محمد الآمدي ت631هـ ، ط5 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1426 هـ –2005 م .
15. أحكام القرآن ، أحمد بن علي الجصاص ت210هـ ، ط2 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1424 هـ – 2003 م .
16. أحكام القرآن ، عماد الدين بن محمد الكياهراسي ت504هـ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1422 هـ – 2001 م .
17. أحكام القرآن ، محمد بن عبد الله المغربي ، ط3 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1424 هـ – 2003 م .
18. إحياء علوم الدين ، محمد بن محمد الغزالي ت505هـ ، ط2 ، دار الوعي ، حلب ، 1425 هـ –2004 م .
19. اختلاف الفقهاء وقضايا متعلقة به في الفقه الإسلامي المقارن ، أحمد محمد الحصري ، مكتبة الكليات الأزهرية ، د.م ، 1409 هـ 1989 م .
20. اختيارات ابن القيم الأصولية ، عبد المجيد جمعة الجزائري ، ط1 ، دار ابن حزم ، بيروت ، 1426 هـ – 2005 م .
21. أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي بحوث حول العقائد الوافدة ، جابر طعيمة ، ط1 ، عالم الكتب ، بيروت ، 1404 هـ –1984 م .
22. إرشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول ، محمد بن علي الشوكاني ، ط1 دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1419 هـ –1999 م .
23. أزمة الإسلام الحداثي ، نصر حامد أبو زيد ، خبر منشور على إذاعة هولندا ، بتاريخ 27 /10/ 2006 على شبكة الأنترنت : www.almotammar.net/news136095.htm
24. أساليب البيان ، فضل حسن عباس ، ط1 ، دار النفائس ، عمان ، 1428هـ– 2007م .
25. الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي ، عبد الله بن إبراهيم الطريقي ، ط2 ، مؤسسة الرسالة ، السعودية ، 1414 هـ .
26. أسرار البلاغة ، عبد القاهر الجرجاني ت471هـ ، مطبعة الإستقامة ، القاهرة ، د.ت .

27. الأسس الفسلفية لنقد ما بعد البنيوية ، محمد سالم سعد الله ، رسالة دكتوراه ، كلية الآداب ، جامعة الموصل ، 1423هـ-2002م .
28. الإسلام ، هنري ماسيه ، ترجمة بهيج شعبان ، ط1 ، منشورات عويدات ، بيروت ، 1960 م .
29. الإسلام بين الشرق والغرب ، علي عزت بيجو فيتش ، ط1 ، مؤسسة الصادق ، طهران ، 1416 هـ .
30. الإسلام بين العلماء والحكام ، عبد العزيز البدري ت1969م ، عالم الشباب ، بيروت ، 1421 هـ -2000 م .
31. الإسلام في مواجهة الاستشراق العالمي ، عبد العظيم المطعني ، ط2 ، دار الوفاء ، مصر ، 1413 هـ - 1992م .
32. الاسلام واصول الحكم ، بحث في الخلافة والحكومة في الاسلام ، علي عبد الرازق ت1966م ، ط1 ، دار المدى ، دمشق 2004م .
33. الإسلام والسياسة ، محمد عمارة ، ط1 ، دار السلام ، دمشق ، 2005 م .
34. الأشباه في أصول الفقه ، سليمان بن خلف الباجي ت474هـ ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1424هـ - 2003م .
35. الأشباه والنظائر ، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ت911هـ ، تحقيق عبد الكريم الفضلي ، الدار النوذجية ، بيروت ، 1424 هـ 2003 م .
36. إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، نصر حامد أبو زيد ، ط4 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، 1996م .
37. أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي ، حمد عبد الكبيسي وصبحي محمد جميل ، كلية الشريعة ، جامعة بغداد ، د.ت .
38. الأصول الإشراقية عند فلاسفة المغرب ، فضيلة عباس مطلك ، ط1 ، بيت الحكمة ، بغداد ، 2001م .
39. أصول التفسير وقواعده ، خالد عبد الرحمن العك ، ط4 ، دار النفائس ، بيروت 1424هـ - 2003م .
40. أصول الدين ، عبد القاهر بن ظاهر البغدادي ت429هـ ، حققه أحمد شمس الدين ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1426 هـ - 2005 م .
41. أصول السرخسي ، أحمد بن أبي سهل السرخسي ت490هـ ، حققه أبو الوفاء الأفغاني ، ط2 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1426 هـ - 2005 م .

42. أصول السنة ، أحمد بن محمد بن حنبل ت241هـ ، وبحاشيته تمام المنة في التعليق على أصول السنة بقلم عمرو عبد المنعم سليم ، ط2 ، دار السلام ، القاهرة ، 1419 هـ –1999 م .
43. أصول الشاشي : أحمد بن محمد الشاشي ت344هـ ، ط2 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1428 هـ – 2007 م .
44. أصول علم النفس ، أحمد عزت راجح ، مطبعة أشبيلية ، بغداد ، د.ت .
45. أصول الفقه ، محمد أبو زهرة ت1974م ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، د.ت .
46. أصول الفقه الإسلامي ، زكريا عبد الرزاق المصري ، ط1 ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1418 هـ – 1998 م .
47. أصول الفقه الإسلامي ، وهبة الزحيلي ، ط3 ، دار الفكر ، دمشق ، 1426 هـ – 2005 م .
48. إعادة قراءة القرآن ، جاك بيرك ، ترجمة منذر عياشي ، ط2 ، مركز الإنماء الحضاري ، 2005 م .
49. إعجاز القرآن ، محمد بن الطيب الباقلاني ت403هـ ، تحقيق أحمد صقر ، دار المعارف بمصر ، د.ت .
50. إعجاز القرآن بين المعتزلة والاشاعرة ، منير سلطان ، منشأة المعارف الإسكندرية ، د،ت .
51. اعراب القرآن الكريم وبيانه ، محيي الدين درويش ، ط8 ، دار بن كثير ، دمشق ، 1422 هـ – 2001 م .
52. الأعلام ، خير الدين الزركلي ، ط6 ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 2005م .
53. إعلام الموقعين عن رب العالمين : محمد بن القيم الجوزية ت751هـ ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، دار الجيل ، بيروت ، 1973م .
54. افتراءات المستشرقين على الإسلام والرد عليها ، يحيى مراد ، ط2 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1425هـ – 2004م .
55. الأقليات غير الملسمة في المجتمع الإسلامي الحقوق والواجبات في السياسة الشرعية ، دندل جبر ، ط1 ، دار عمار، الأردن ، 1423 هـ –2003م .
56. إلى كل فتاة تؤمن بالله ، محمد سعيد رمضان البوطي ، ط4 ، مكتبة الفارابي ، دمشق ، 1395 هـ – 1975م .

57. الإكليل في استنباط التنزيل ، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ت911هـ ، تحقيق سيف الدين عبد القادر الكاتب ، ط3 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1428 هـ – 2007م .
58. الألسنية علم اللغة الحديث ، ميشال زكريا ، د.م ، د.م ، د.ت .
59. الإمام الشافعي وتأسيس الايديلوجية الوسطية ، نصر حامد أبو زيد ، ط3 ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، 2003 م .
60. الإمام الشافعي ومكانته بين المحدثين ، عبد الحميد عبطان عباس ، رسالة ماجستير ، كلية الشريعة ، جامعة بغداد ، 1409 هـ – 1988م .
61. الإمام الغزالي وآراؤه الكلامية ، حامد درع عبد الرحمن الجميلي ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1426 هـ – 2005م .
62. أمية بن أبي الصلت حياته شعره ، بهجة عبد الغفور الحديثي ، مطبعة العاني ، بغداد ، 1975م .
63. آيات الصفات بين المثبتة والمؤولة ، محسن عبد الحميد ، د م ، د م ، د ت .
64. الإنحراف المعاصر في تفسير القرآن ، عمار عبد الكريم الجعفري ، رسالة دكتوراه ، كلية الشريعة ، جامعة بغداد ، 2002 م .
65. الإنسان والقرآن وجها لوجه ، احميدة النيفر ، ط1 ، دار الفكر ، دمشق ، 200 م .
66. أنظمة العلامات في اللغة و الأدب والثقافة مدخل الى السيميوطيقا ، مقالات مترجمة ودراسات : إشراف : سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد ، دار إلياس العصرية ، القاهرة ، د.ت .
67. الباحث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث ، أحمد محمد شاكر ، ط1 ، مكتبة المعارف ، الرياض ، 1416 هـ – 1995 م .
68. بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، محمد بن أحمد بن رشد ت595هـ ، ط1 ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، 1416هـ–1996م .
69. البحث الدلالي عند الأصوليين دراسة موازنة في أصول المباحث الدلالية بين الفقهاء والمتكلمين ، خالد عبود حمودي وزينة جليل عبد ، ط1 ، مركز البحوث والدراسات الإسلامية ، بغداد ، 149 هـ – 2008 م .
70. البحر المحيط ، محمد بن يوسف الغرناطي ت754هـ ، حققه عبد الرزاق المهدي ، ط1 ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، 1423 هـ – 2002 م .
71. البحر المحيط في أصول الفقه ، محمد بن بهادر الزركشي ت794هـ ، ط2 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1428 هـ – 2007 م .

72. بحوث في علوم التفسير والفقه والدعوة ، محمد حسين الذهبي ، دار الحديث ، القاهرة ، 1426 هـ – 2005 م .
73. بدع التفاسير ، عبد الله بن صديق الغماري ، دار الكتبي ، مصر ، 1412 هـ .
74. البرهان في علوم القرآن ، محمد بن بهادر الزركشي ت794هـ ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1428 هـ – 2007م .
75. البلاغة التطبيقية دراسة تحليلية لعلم البيان ، محمد رمضان الجربي ، ط1 ، جامعة ناصر ، الجماهيرية الليبية ، 1997م .
76. البنيوية والتفكيك تطورات النقد الادبي ، رافيندان ، ترجمة خالدة احمد ، ط1 ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، 2002م .
77. بين أبي الحسن الأشعري والمنتسبين إليه في العقيدة ، خليل إبراهيم الموصلي ، ط1 ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1410 هـ – 1990م .
78. تاريخ القران ، تيودور نولدكه ، تعديل فريدريش اشفالي ، ترجمة جورج تامر ، ط4 ، منشورات الجمل ، 2008م .
79. تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، ط3 ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، 1998م .
80. التأسيس في فن دراسة الأسانيد ، عمر إيمان أبو بكر ، ط1 ، مكتبة المعارف ، الرياض ، 1421 هـ ، 2001 م .
81. التأصيل الشرعي لقواعد المحدثين ، عبد الله شعبان ، ط1 ، دار السلام ، القاهرة ، 1426 هـ – 2005 م .
82. التأويل عند الغزالي نظرية وتطبيقا ، عبد الجليل بن عبد الكريم سالم ، ط1 ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، 1425 هـ – 2003 م .
83. التبصرة في أصول الفقه ، إبراهيم بن علي الشيرازي ت476هـ ، تحقيق محمد حسن محمد ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1424 هـ – 2003 م .
84. التبيان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن على طريقة الإتقان ، طاهر الجزائري ، ط4 ، دار البشائر الإسلامية ، بيروت ، 1425 هـ .
85. التبيان لرفع غموض النسخ في القرآن ، مصطفى إبراهيم الزلمي ، ط1 ، مطبعة التربية ، أربيل ، 1421 هـ – 2000م .
86. تحرير علوم الحديث ، عبد الله بن يوسف الجديع ، ط2 ، مؤسسة الريان ، بيروت ، 1425 هـ – 2004 م .
87. التحرير والتنوير ، محمد الطاهر بن عاشور ت هـ ، دار سحنون ، تونس ، د.ت

88. تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول ، يحيى بن موسى الرهوني ، تحقيق : يوسف الأخضر القيم ، ط1 ، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث ، دبـــي ، 1422هـــ - 2002 م .
89. تخريج الفروع على الأصول ، محمد بن أحمد الزنجاني ت هـــ ، حققه محمد أديب صالح ، ط4 ، مؤسسة الرسالة ، ، د.م ، د.ت .
90. تدريب الراوي شرح تقريب النواوي ، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ت911هـــ ، ط1 دار الحياء التراث العربي ، بيروت ، 1421هـــ – 2001 م .
91. تدوين الدستور الإسلامي ، أبو الأعلى المودودي ، ضمن مجموعة كتب تحت عنوان نظرية الإسلام وهديه ، دار الفكر ، د.م ، 1387هـــ-1967م .
92. ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ، محمد بن إبراهيم الوزير ، تحقيق سعيد بن أحمد الأفندي ، ط1 ، مؤسسة المختار ، القاهرة ، 1428 هـــ - 2007 م .
93. تطور تفسير القرآن ، محسن عبد الحميد ، د.م ، بغداد ، 1988 م .
94. التصوف الإسلامي تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره ، أحمد توفيـــق عيـــاد ، مكتبـــة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، 1971 م .
95. التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، أبو العلا العفيفي ، دار ابن الأثيـــر ، جامعـــة الموصل ، 2005 م .
96. التصوف جدلية وانتماء ، أحمد علي حسن ، إتحاد الكتاب العرب ، د.م ، 1990م .
97. التعبير القرآني ، فاضل صالح السامرائي ، دار الكتب ، جامعة الموصل ، د.ت .
98. التعبير القرآني والدلالة النفسية ، عبد الله محمـــد الجيوســـي ، ط1 ، دار الغوثـــاني للدراسات القرآنية ، دمشق ، 1426 هـــ - 2006 م .
99. التعريفات ، علي بن محمد الجرجاني ت816هـــ ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ، د.ت
100. تعريف الدار بمناهج المفسرين ، صلاح عبد الفتاح الخالدي ، ط2 ، دار القم ، دمشق ، 1427 هـــ - 2006 م .
101. التفسير ، محسن عبد الحميد وقحطان عبد الرحمن الـــدوري ، ط1 ، دار المعرفـــة ، بغداد ، 1980 م .
102. تفسير ابي علي الجبائي ت303هـــ ، تحقيق خضر محمد بنهـــا ، ط1 ، دار الكتـــب العلمية ، بيروت ، 1428 هـــ - 2007 م .
103. التفسير البياني ، عائشة عبد الرحمن بن الشاطئ ، ت1998م ، ط4 ، دار المعارف ، مصر ، 1394هـــ-1974م .

104. تفسير آيات الأحكام ، محمد علي السايس ، ط1 ، الدار النموذجية ، بيروت ، 1423 هـ –2002 م .
105. تفسير آيات الأحكام من القرآن ، محمد علي الصابوني ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1425 هـ – 2004 م .
106. التفسير العقلي حجيته وضوابطه ، محمد صالح عطيه ، رسالة ماجستير ، كلية الشريعة ، جامعة بغداد ، 1407 هـ 1987 م .
107. تفسير القرآن الأجزاء العشرة الأولى ، محمود شلتوت ت1963م ، ط2 ، دار الشروق ، لقاهرة ، 1424 هـ – 2004 م .
108. التفسير الكبير ، الفخر الرازي ت604هـ ، ط4 ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، 1422 هـ – 2001م .
109. التفسير الماركسي للإسلام ، محمد عمارة ، ط2 ، دار الشروق ، القاهرة ، 1422 هـ – 2002 م .
110. تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ، محمد أديب صالح ، ط4 ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، 1413 هـ – 1993 م .
111. التفسير و التأويل في القرآن ، صلاح عبد الفتاح الخالدي ، ط1 ، دار النفائس ، عمان ، 1416 هـ – 1996 م .
112. التفسير والمفسرون ، محمد حسين الذهبي ت1977م ، ط8 ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، 1424 هـ – 2003 م .
113. التفسير والمفسرون في توبة الجديد ، عبد الغفور محمود مصطفى ، ط1 ، دار السلام ، القاهرة ، 1428 هـ – 2007 .
114. التفكير في زمن التكفير ، نصر حامد أبو زيد ، ط2 ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، 2003 م .
115. تقويم نظرية الحداثة ، عدنان علي رضا النحوي ، ط1 ، دار النحوي ، الرياض 1412 هـ – 1992 م .
116. التلخيص في أصول الفقه ، عبد الملك بن عبد الله الجويني ت478هـ ، تحقيق محمد حسن محمد ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1424 هـ 2003 م .
117. التمييز لما أودعه الزمخشري من الإعتزال في كتاب الله العزيز ، عمر بن محمد السكوني ت717هـ ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1426 هـ – 2005 م .
118. توطئة في علم اللغة ، كريستيان بيلون و بول فابر ، ترجمة توفيق عزيز عبد الله ، كلية الاداب ، جامعة الموصل ، 2004 م .

119. جامع البيان في تأويل القرآن ، محمد بن جرير الطبري ت310هـ ، ط4 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1426 هـ – 2005 م .
120. جامع الترمذي ، محمد بن عيسى الترمذي ت297هـ ، ط1 ، دار السلام ، الرياض ، 1420 هـ – 1999 م .
121. الجامع لأحكام القرآن ، محمد بن أحمد القرطبي ت671هـ ، تحقيق سالم مصطفى البدري ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1420 هـ – 2000م .
122. الجداول الجامعة في العلوم النافعة (علوم القرآن) ، جاسم بن محمد بن المهلهل ونخبه من طلبة العلم ، ط3 ، مؤسسة الكلمة ، الكويت ، 1417 هـ – 1997 م .
123. جداول اللفظ والمعنى ، مهدي أسعد كرار ، ط1 ، دار وائل ، عمان ، 2002 م .
124. جدلية الخطاب والواقع ، يحيى محمد ، ط1 ، مؤسسة الإنتشار العربي ، بيروت ، 2002 م .
125. جزيرة العرب قبل الإسلام ، برهان الدين دلو ، ط3 ، دار الفارابي ، بيروت ، 2007م .
126. الجزيرة مباشر ، لقاء مع نصر حامد أبو زيد بتاريخ : 2007/5/3 .
127. جمع الجوامع في أصول الفقه ، عبد الوهاب بن علي السبكي ت771هـ ، ط2 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1424 هـ – 2003 م .
128. الجملة العربية والمعنى ، فاضل صالح السامرائي ، ط1 ، دار الفكر ، عمان ، 1428هـ–2007م .
129. جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع ، أحمد الهاشمي ، ط1 ، مؤسسة الصادق ، طهران ، د.ت .
130. جواهر القرآن ، محمد بن محمد الغزالي ، ط2 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1426 هـ – 2005 م .
131. حاشية الإمام البيجوري على جوهرة التوحيد ، علي جمعة ، ط3 ، دار السلام ، القاهرة ، 1427 هـ – 2006 م .
132. حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين ، عثمان بن محمد شطا ت1300هـ ، ط2 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1422 هـ – 2002 م .
133. حاشية التفتازاني علي شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ، مطبعة الفجالة الجديدة ، 1394 هـ – 1974 م .
134. حاشية الخيالي على العقائد النسفية ، دار إحياء الكتب العربية بمصر ، د.ت .

135. حاشية الشيخ إبراهيم البيحوري ت1277هـ على شرح العلامة إبن قاسم الغزي ت918هـ على متن أبي شجاع ت593هـ ، دار الفكر ، بيروت ، 1414 هـ 1994م.
136. حاشية العطار على جمع الجوامع ، حسن العطار ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1420 هـ – 1999 م .
137. حاشية النفحات على شرح الورقات ، أحمد بن عبد اللطيف الجاوي ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1425 هـ – 2004 م .
138. حجية الإجماع ، عدنان كامل الشرميني ، ط1 ، مؤسسة الريان ، بيروت 1425 هـ – 2004 م .
139. حجية خبر الواحد في الأحكام والعقائد ، محمد عبد الله عويضة ، ط1 ، دار الفرقان ، عمان ، 1420 هـ – 1999 م .
140. الحداثة جدلية النشأة والتداعيات ، عبد السلام مدني ، ط1 ، كوردستان العراق ، د.ت .
141. الحداثة في فكر محمد أركون ، فارح مسرحي ، ط1 ، الدار العربية للعلوم ، الجزائر ، 1427 هـ – 2006 م .
142. الحداثيون العرب والقرآن الكريم ، الجيلاني مفتاح ، ط1 ، دار النهضة ، دمشق ، 1327 هـ – 2006 م .
143. حرب المصطلحات ، حسين درويش العادلي ، ط2 ، دار المرتضى ، بغداد ، 2006م .
144. حقائق عن التصوف ، عبد القادر عيسى ، ط17 ، دار الفرقان ، حلب ، 1429 هـ – 2008م .
145. الحكم الشرعي بين النقل والعقل ، الصادق عبد الرحمن الغرياني ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، 1989 م .
146. الحل الإسلامي بين النظرية والتطبيق ، محمد الدسوقي ، ط1 ، دار الوفاء ، د.م ، 1415هـ–1995م .
147. حوار اجراه : محمد علي الاتاسي مع نصر حامد ابو زيد بتاريخ 2002/10/18م بدمشق تحت عنوان : القرآن نص تاريخي وثقافي نقلاً عن شبكة الانترنت موقع ملحق النهار الثقافي : http://www.box.net/shared
148. الحياة الاجتماعية الإسلامية كما صورها بعض المستشرقين : عبد الوهاب بوحديبة بحث منشور ضمن سلسلة بحوث تحت عنوان : مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية ، مكتبة التربية العربية لدول الخليج ، الرياض ، 1985 م .

149. خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ، سيد قطب ، ط17 ، دار الشروق ، القاهرة ، 1428 هـ – 2007م .
150. الخطاب العربي المعاصر ، فادي إسماعيل ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، فرجينيا ، د.ت .
151. الخطاب والتأويل ، نصر حامد أبو زيد ، ط1 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، 2000م .
152. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل ، عبد المجيد النجار ، ط2 ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، فرجينيا ، 1987 م .
153. الخيال في مذهب ابن عربي ، محمود قاسم ، معهد البحوث والدراسات العربية ، د.م ، 1969 م .
154. دراسات في الاجتهاد وفهم النص ، عبد المجيد محمد السوسة ، ط1 ، دار البشائر الإسلامية ، بيروت ، 1424 هـ – 2003 م .
155. دراسات في أصول تفسير القرآن ، محسن عبد الحميد ، ط1 ، مطبعة الوطن العربي ، بغداد ، 1400 هـ – 1980 م .
156. دراسات في التفسير ورجاله ، أبو اليقضان عطية الجبوري ، ط2 ، دار الحرية ، بغداد ، 1397 هـ 1977 م .
157. دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ، عرفان عبد الحميد ، ط1 ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ، 1387 هـ – 1967 م .
158. دراسات في الفكر العربي ، ماجد فخري ، ط2 ، درا النهار ، بيروت ، 1977 م .
159. دراسة في فقه مقاصد الشريعة ، يوسف القرضاوي ، ط1 ، دار الشروق ، القاهرة ، 2007م .
160. دعاة لا قضاة ، حسن الهضيبي ، دار التوزيع والنشر الإسلامية ، د.م ، د.ت .
161. دفاعا عن العقل والحداثة ، محمد سبيلا ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، 2004م .
162. دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه ، عبد الرحمن بن الجوزي ت597هـ ، تحقيق : حسن السقاف ، ط3 ، دار الإمام النووي ، عمان ، 1413 هـ – 1992 م .
163. الدلالات المفتوحة مقاربة سيميائية في فلسفة العلامة ، أحمد يوسف ، ط1 ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، 1426 هـ – 2005 م .
164. الدلالة العقلية في القرآن ومكانتها في تقرير مسائل العقيدة الإسلامية ، عبد الكريم نوفان عبيدات ، ط1 ، دار النفائس ، عمان ، 1420 هـ – 2000 م .

165. دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة ، نصر حامد أبو زيد ، ط3 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، 2004 م .
166. الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية ، محمد عمارة ، ط2 ، دار الشروق ، القاهرة ، 2007 م .
167. الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، محمد عابد الجابري ، ط1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1996م .
168. الدين والسياسة تأصيل ورد شبهات ، يوسف القرضاوي ، ط1 ، دار الشروق ، القاهرة ، 1428هـ-2007م .
169. رسائل ابن عربي ، محمد بن علي الحاتمي ت638هـ ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1428هـ-2007م .
170. الرسالة ، محمد بن إدريس الشافعي ، تحقيق خالد السبع العلمي وزهير شفيق الكبي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1426 هـ - 2006 م .
171. الرسالة البيانية ، محمد بن علي الصبان ، تحقيق مهدي أسعد كرار ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1426 هـ - 2005 م .
172. الرفع والتكميل في الجرح والتعديل ، محمد عبد الحي اللكنوي ت1304هـ حققه عبد الفتاح ابو غدة ، ط3 ، درا البشائر الإسلامية ، بيروت ، 1407 هـ - 1987 م .
173. روافد من برامج الفضائية العربية مقدم البرنامج ، محمد علي الزين ، تاريخ الحلقة الجمعة 2006/5/19 ، ضيف الحلقة نصر حامد أبو زيد ، نقلاً عن شبكة الانترنت : www.alarabiya.net/programs.
174. الروح ، لابن القيم الجوزية ت751هـ ، ط3 ، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده ، مصر ، 1386 هـ - 1967 م .
175. روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ، طه عبد الرحمن ، ط1 ، بيروت ، 2006 م .
176. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، محمود الآلوسي ، ط1 ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، 1421 هـ - 2000 م .
177. روضة الطالبين ، يحيى بن شرف النووي ، ط1 ، دار ابن حزم ، بيروت ، 1423 هـ - 2002 م .
178. سقوط الغلو العلماني ، محمد عمارة ، ط2 ، دار الشروق ، القاهرة ، 1422هـ 2002 م .
179. السنة النبوية والمعرفة الإنسانية ، محمد عمارة ، دار النهضة ، القاهرة ، 2000 م .

180. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ، مصطفى السباعي ، ط1 ، دار السلام ، 1418 هـ – 1998 م .
181. سنن ابي داود ، سليمان بن الأشعث السجستاني ت275هـ ، ط1 ، دار الفيحاء ، دمشق ، 1420 هـ – 1999 م .
182. السنن الكبرى ، أحمد بن الحسين البيهقي ت458هـ ، تحقيق محمد عبد القادر عضا ، ط3 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1424 هـ – 2003 م .
183. سير أعلام النبلاء ، محمد بن أحمد الذهبي ت1374هـ ، ط1 ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1404 هـ – 1984 م .
184. السيمياء العربية ، صلاح كاظم ، ط1 ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ، 2008 م .
185. السيميائيات ، مفاهيمها وتطبيقاتها ، سعيد بنكراد ، ط2 ، دار الحوار ، سورية ، 2005م .
186. شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، عبد الحي بن أحمد ابن العماد الحنبلي ت1089هـ ، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1419 هـ – 1998 م .
187. شرح الأحكام الشرعية في التوراة شريعة موسى النص والتفسير دراسة مقارنة بين الأحكام الفقهية في التوراة والقرآن والسنة ، نادي فرج درويش العطار ، مركز ابن العطار للتراث ، د.م ، د.ت .
188. شرح الأصول الخمسة ، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني ت415هـ ، تحقيق عبد الكريم عثمان ، ط1 ، مطبعة الإستقلال الكبرى ، القاهرة ، 1384 هـ – 1965م .
189. شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه ، مسعود بن عمر التفتازاني ت793هـ ، ط1، دار الكتب العلمية ، بيروت ، د.ت .
190. شرح سعد الدين تفتازاني على العقائد النسفية ، دار إحياء التراث بمصر ، د.م ، د.ت .
191. شرح العقيدة الطحاوية المسماة بيان أهل السنة والجماعة للإمام أبي جعفر الطحاوي ت321هـ ، تأليف عبد الغني الغنيمي الميداني ، حققه محمد مطيع الحافظ ومحمد رياض المالح ، ط2 ، دار الفكر ، دمشق ، 1412 هـ – 1992 م .
192. الشرح الكبير على الورقات ، أحمد بن قاسم الصباغ ت994هـ ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1424 هـ – 2003 م .
193. شرح كتاب قواعد الأصول ومعاقد الفصول ، سعد بن ناصر الشتري ، ط1 ، دار كنوز اشبيليا ، الرياض ، 1427 هـ – 2006 م .

194. شرح الكوكب الساطع نظم جمع الجوامع ، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ت911هـ ، تحقيق محمد إبراهيم الحفناوي ، ط1 ، دار السلام ، القاهرة ، 1426 هـ - 2005 م .
195. شرح المقاصد ، مسعود بن عمر التفتازاني ت793هـ ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1422 هـ - 2001 م .
196. شرح منار الأنوار في أصول الفقه ، عبد اللطيف الشهير بابن الملك ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1424 هـ – 2004 م .
197. شرح النسفية في العقيدة الإسلامية ، عبد الملك عبد الرحمن السعدي ، ط2 ، دار الأنبار ، بغداد ، 1420 هـ – 1999 م .
198. شرح الورقات في أصول الفقه ، محمد بن أحمد المحلي ت864هـ ، تحقيق محمد حسن محمد ، ط2 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1427 هـ - 2006 م .
199. شريعة الاسلام خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان ، يوسف القرضاوي ، ط3 ، المكتب الاسلامي ، 1403هـ- 1983م .
200. شيخ أهل السنة والجماعة أبو الحسن الأشعري فحص نقدي لعلم الكلام الإسلامي ، محمد إبراهيم الفيومي ، ط1 ، دار الفكر العربي ، د.م ، 2003م .
201. صحيح البخاري ، محمد بن إسماعيل البخاري ت256هـ ، ط2 ، دار السلام ، الرياض ، 1419 هـ - 1999 م .
202. صحيح مسلم ، مسلم بن الحجاج النيسابوري ت261هـ ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، دار التراث العربي ، بيروت ، د.ت .
203. الصَّرْفة دلالتها لدى القائلين بها وردود المعارضين لها : سامي عطا حسين بحث منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية ، العدد (51) سنة 1423 هـ - 2002 م .
204. ضوابط في فهم النص ، عبد الكريم حامدي ، ط1 ، وزارة الشؤون والأوقاف الإسلامية ، الدوحة ، 1426 هـ - 2005 م .
205. طبقات الفقهاء ، لابي اسحاق الشيرازي ، تحقيق احسان عباس ، ط2 ، دار الرائد العربي ، بيروت ، 1401هـ - 1981م .
206. طرق الكشف عن مقاصد الشارع ، نعمان جغيم ، ط1 ، دار النفائس ، عمان ، 1422 هـ - 2002 م .
207. الظاهرة القرآنية ، مالك بن نبي ، ترجمة : عبد الصبور شاهين ، ط3 ، دار الفكر ، بيروت ، 1968 م .

208. ظفر الأماني بشرح مختصر السيد الشريف الجرجاني ، محمد بن عبد الحي اللكنوي ، ط3 ، بيروت ، 1416م .
209. عبق الريحان في علوم القرآن ، نوح الفقير ، ط1 ، المكتبة الوطنية ، عمان ، 1422 هـ – 2001 م .
210. العدة في أصول الفقه ، محمد بن الحسين الفراء ت458هـ ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1423 هـ – 2002 م .
211. العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب ، محمد حامد الناصر ، ط1 ، مكتبة الكوثر ، الرياض ، 1417 هـ – 1996م .
212. عقد الذمة في التشريع الإسلامي ، محمد عبد الهادي المطردي ، ط1 ، دار الجماهيرية ، مصراتة ، 1396هـ–1987م .
213. العقل في الإسلام ، محمد سعيد عشماوي ، ط2 ، مؤسسة الإنتشار العربي ، بيروت ، 2004 م .
214. العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي ، عبد الستار الراوي ، ط1 ، المؤسسة العربية ، بيروت، 1400 هـ – 1980 م .
215. العقيدة الإسلامية وأسسها ، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني ، ط7 ، دار القلم ، د مشق ، 1415 هـ – 1994م .
216. على طريق التفسير البياني ، فاضل صالح السامرائي ، جامعة الشارقة ، دولة الإمارات العربية المتحدة ، 1423 هـ – 2002 م .
217. علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي ، هادي نهر ، ط1 ، دار الأمل ، إربد ، 1427 هـ – 2007 م .
218. علم الفرائض والمواريث مدخل تحليلي ، رفيق يونس المصري ، ط1 ، دار القلم دمشق ، 1415 هـ – 1994 م .
219. علم اللغة العام ، فردينان دي سوسير ، ترجمة يوئيل يوسف ، ط2 ، موصل ، 1988م .
220. علوم الدين الإسلامي ، عبد الله شحاته ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، د.م ، 1976 م .
221. علوم القرآن ، إبراهيم النعمة ، د.م ، د.م ، د.ت .
222. علوم القرآن الكريم ، إبراهيم زيد الكيلاني وآخرون ، ط1 ، وزارة التربية والتعليم وشؤون الشباب ، سلطنة عمان ، د.ت .

223. علوم القرآن الكريم ، غانم قدوري الحمد ، ط4 ، مطبعة الميناء ، بغداد ، 1423 هـ – 1996 م .

224. عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ ، أحمد بن يوسف الحلبي ت756هـ ، ط1 ، دار القلم ، دمشق ، 1417 هـ – 1996م .

225. عمدة القارئ شرح صحيح البخاري ، محمد بن أحمد العيني ت855هـ ، دار الفكر ، د.م ، د.ت .

226. العولمة ، صالح الرقب ، بحث منشور في مجلة الفسطاط التاريخية ، نقلاً عن شبكة الانترنيت : www.fustat.com/booksalama.bdf

227. عون المعبود شرح سنن ابي داود ، محمد شمس الحق العظيم آبادي ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1428هـ – 2007م .

228. غير المسلمين في المجتمع الإسلامي : يوسف القرضاوي ، ط1 ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، 1397هـ .

229. الفاصلة في القرآن ، محمد الحسناوي ، دار الأصيل ، د.م ، د.ت .

230. فتاوى المرأة المسلمة ، يوسف القرضاوي ، ط1 ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، 1416 هـ – 1996 م .

231. فتح الباري شرح صحيح البخاري ، أحمد بن علي حجر العسقلاني ت852هـ ، ط3 ، دار الفيحاء ، دمشق ، 1421 هـ – 2000م .

232. فتح الباري في شرح صحيح البخاري ، ابن رجب الحنبلي ت795هـ ، تحقيق طارق بن عوض الله ، ط3 ، دار ابن الجوزي ، السعودية ، 1425هـ .

233. فتح المنان في نسخ القرآن ، علي حسن العريض ، ط1 ، مكتبة الخانجي بمصر ، 1973 م .

234. الفتوحات المكية ، محيي الدين ابن عربي ت638هـ ، تحقيق عثمان يحيى ، ط2 ، حلب 1414 هـ – 1993 م .

235. الفرق بين الفرق ، عبد القاهر طاهر البغدادي ت429هـ ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، مكتبة دار التراث ، القاهرة ، د.ت .

236. الفروق ، أحمد بن إدريس القرافي ت684هـ ، الدار النموذجية ، بيروت ، 1424 هـ – 2003م .

237. فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، محمد بن أحمد بن رشد ت595هـ ، ط 3 ، دار المشرق ، بيروت ، 1986 م .

238. فصول البدائع في أصول الشرائع ، محمد بن حمزة الفناري ت834هـــ ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1427هـ–2006م .
239. فضائية المحور ، اسم البرنامج : هكذا علمتني الحياة ، بتاريخ 2009/3/20 ، ضيف الحلقة الدكتور عبد الصبور شاهين .
240. فقه الزكاة دراسة مقارنة لاحكامها وفلسفتها في ضـــوء القـــرآن والســـنة : يوســـف القرضاوي ، ط1 ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1426 هـــ – 2005 م .
241. الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات : منير شفيق ، ط3 ، دار الســـاقي ، بيـــروت ، 2007 م .
242. الفكر الديني في مواجهة العصر دراسة تحليلية لاتجاهات التفسير في العصر الحديث ، عفت محمد الشرقاوي ، ط2 ، دار العودة ، بيروت ، 1979م .
243. فكرة النظم بين وجوه الإعجاز في القرآن الكريم ، فتحي أحمـــد عـــامر ، القـــاهرة ، 1395 هـــ – 1975 م .
244. فلسفة التأويل ، نصر حامد أبو زيد ، ط3 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، 1996م .
245. فلسفة الشريعة ، مصطفى إبراهيم الزلمي ، دار الرسالة ، بغداد ، 1979 م .
246. فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث ، لطفي عبد البديع ، مطبعة الســـنة المحمدية ، القاهرة ، 1976م .
247. الفن ، الأدب ، ميشال عاصي ، ط3 ، مؤسسة نوفل ، بيروت ، 1980 م .
248. الفن القصصي في القرآن الكريم ، محمد أحمد خلـــف الله ، ط3 ، مكتبـــة الانجلـــو المصرية ، القاهرة ، 1965 م .
249. في التصوف الإسلامي ، حسن الشافعي وأبو اليزيد العجمـــي ، ط1 ، دار الســـلام ، القاهرة ، 1428 هـــ – 2007 م .
250. في ظلال القرآن ، سيد قطب ، ط5 ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، 1386 هـــ – 1967م .
251. في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين ، أحمد محمـــود صبحي ، ط4 ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، 1982 م .
252. في فقه التدين فهماً وتنزيلا ، عبد المجيد البخار ، ط1 ، مطبعة المحـــاكم الشـــرعية والشؤون الدينية بدولة قطر ، 1410 هـــ .
253. في المعنى دراسات سيميائية ، الجيرداس جوليان غريماس ، ترجمة نجيب عزاوي ، مطبعة الحداد ، اللاذقية ، د.ت .

254. القاموس الاقتصادي ، محمد بشير عليه ، ط1 ، المؤسسة العربية للدراسات ، بيروت ، 1985 م .
255. قاموس مصطلحات النقد الادبي المعاصر ، سمير حجازي ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، 1990م .
256. القانون في تفسير النصوص ، مولود السريري ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1427 هـ – 2006 م .
257. القرآن والتفسير ، عبد الله شحاته ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، د.م ، د.ت .
258. القرآن والسلطان ، فهمي هويدي ، ط5 ، دار الشروق ، القاهرة ، 1423 هـ – 2002 م .
259. القرآن وعلم النفس ، محمد عثمان نجاتي ، ط9 ، دار الشروق ، القاهرة ، 1427هـ– 2006م .
260. قصة ابو زيد وانحسار العلمانية في جامعة القاهرة ، عبد الصبور شاهين ، دار الاعتصام ، القاهرة .
261. قصة الفلسفة ، ول ديورانت ، ط1 ، مكتبة المعارف ، بيروت ، 1424 هـ – 2004م .
262. قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر ، حسن حنفي ، ط1 ، دار التنوير ، بيروت ، 1980 م .
263. قواعد الترجيح عند المفسرين ، حسين علي الحربي ، ط1 ، دار القاسم الرياض ، 1417 هـ – 1996م .
264. قواعد التفسير ، خالد بن عثمان السبت ، ط1 ، دار ابن عفان ، القاهرة ، 1421 م .
265. القوانين الفقهية ، محمد بن أحمد الغرناطي ، د.م ، د.م ، د.ت .
266. القول المفيد في قضية ابو زيد ، نصر حامد ابو زيد ، مكتبة مدبولي القاهرة ، 1996م.
267. الكاشف عن المحصول في علم الأصول ، محمد بن محمود العجلي ت653هـ ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1419 هـ – 1998 م .
268. كتاب المسائل والأجوبة في الحديث والتفسير ، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري ت276هـ ، تحقيق مروان العطية ومحسن خرابة ، ط1 ، دار ابن كثير ، بيروت ، 1410 هـ – 1990 م .

269. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، محمود بن عمر الزمخشري ت538هـ ، وعليه تعليقات كتاب الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال لابن المنير المالكي ، ط1 ، دار المعرفة ، بيروت ، 1423 هـ – 2002 م .
270. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي ، عبد العزيز بن أحمد البخاري ت730هـ ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1418 هـ – 1997 م .
271. كيف نتعامل مع القرآن العظيم ، يوسف القرضاوي ، ط1 ، دار الشروق ، القاهرة ، 2007 م .
272. اللآلي الحسان في علوم القرآن ، موسى شاهين لاشين ، ط1 ، دار الشروق ، القاهرة ، 1423 هـ – 2002 م .
273. لسان العرب ، ابن منظور ت711هـ ، دار الحديث ، القاهرة ، 1423هـ – 2003م.
274. اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود ، عبد الوهاب المسيري ، ط2 ، دار الشروق ، القاهرة ، 1427هـ – 2006م .
275. لقاء مع فيلسوف هيدلبرج ، حسن حنفي ، بحث منشور في مجلة أوراق فلسفية العدد (10) ، نقلاً عن شبكة الانترنت : www.akhawia.com/archiva/index.php/t-11265.htm.
276. اللمع في أصول الفقه ، إبراهيم بن علي الشيرازي ت476هـ ، ط3 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1428 هـ – 2007 م .
277. المادية التاريخية دراسة في نظرية المجتمع الماركسية ، كيلله كوفالسون ، ط2 ، دار التقدم ، موسكو ، د.ت .
278. الماركسلامية والقرآن ، محمد صياح المعراوي ، ط1 ، دمشق ، 1421 هـ – 2000م .
279. المال والحكم في الإسلام ، عبد القادر عودة ، ط5 ، الدار السعودية ، جدة ، 1984م .
280. ما وراء النص دراسات في النقد المعرفي المعاصر ، محمد سالم سعد الله ، دار الكتاب العالمي ، عمان ، 2008 م .
281. ماهية المعاصرة ، طارق البشري ، ط3 ، دار الشروق ، القاهرة ، 2007 م .
282. مباحث في علوم القرآن ، صبحي الصالح ، ط25 ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 2002 م .
283. مباحث في علوم القرآن ، عبد المجيد محمود مطلوب ، ط1 ، مؤسسة المختار ، القاهرة ، 1425 هـ – 2004 م .

284. المباحث اللغوية وأثرها في أصول الفقه ، نشأت علي محمود ، ط1 ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، 1426 هـ - 2006 م .
285. متشابه القرآن ، عبد الجبار أحمد الهمذاني ت415هـ ، تحقيق عدنان محمد زرزور ، دار التراث ، القاهرة ، د.ت .
286. المجازات القرانية ومناهج بحثها دراسة بلاغية نقدية ، كامل حسن عزيز ، رسالة دكتوراه ، 1395 هـ - 1975 م .
287. المجاز العقلي في القرآن علاقاته و دلالاته ، أحمد محمد علي ، رسالة ماجستير كلية الأداب ، جامعة الموصل ، 1418 هـ - 1998 م .
288. مجالس ثعلب ، أحمد بن يحيى الملقب ثعلب ت291هـ ، تحقيق عبد السلام هارون ، د.م ، مصر ، 1969م .
289. مجلة ديوان العرب بقلم نصر حامد ابو زيد 2005/12/3م ، نقلا عن شبكة الانترنت : www.deeralink.net/diwalarab.htm
290. مجموعة بحوث فقهية ، عبد الكريم زيدان ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1396 هـ - 1976 م .
291. مجموعة رسائل الإمام الغزالي ، محمد بن محمد الغزالي ت505هـ ، ط4 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1427 هـ - 2006 م .
292. مجموعة الفتاوى ، أحمد بن تيمية الحراني ت728هـ ، ط1 ، مكتبة العبيكان ، الرياض ، 1419هـ - 1998 م .
293. محاضرات في أصول الفقه الإسلامي ، محمد أبو زهرة ، د.م ، د.م ، د.ت .
294. محاضرات في تاريخ العرب ، صالح أحمد العلي ، د.م ، بغداد ، 1955 م .
295. محاضرات في علوم القرآن ، غانم قدوري الحمد ، ط1 ، دار عمار ، عمان ، 1423هـ - 2002 م .
296. محاضرات في علوم القرآن ، فضل حسن عباس ، ط1 ، دار النفائس ، عمان ، 1427 هـ - 2007 م .
297. محاضرات في مصادرة الفقه الإسلامي ، محمد أحمد أبو زهرة ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، 1375 هـ - 1956 م .
298. المحصول في علم أصول الفقه ، محمد بن عمر الرازي ت606هـ ، تحقيق : طه جابر العلواني ، ط2 ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1992 م .
299. مختصر الصواعق المرسلة علي الجهمية والمعطلة ، لابن القيم الجوزية ت751هـ ، اختصره محمد الموصلي ، دار الندوة الجديدة ، بيروت ، 1405 هـ .

300. مختصر كتاب تصحيح المفاهيم العقدية في الصفات الإلهية ، عيسى بن عبد الله الحميري ، ط1 د.م ، دبي ، د.ت .
301. مختصر منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل ، عثمان بن عمر ابن الحاجب ت646هـ ، تحقيق نذير حماد ، ط1 ، دار ابن حزم ، بيروت ، 1427 هـ – 2006 م .
302. مدخل الى علم لغة النص ، إلهام أبو غزالة وعلي خليل حمد ، ط2 ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1999 م .
303. مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه ، محمد الأخضر الصبيحي ، ط1 ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، 1429هـ–2008م .
304. مدخل علم النفس ، لندال دايفدوف ، ترجمة سيد الطواب و آخرون ، ط3 ، دار المريخ ، الرياض ، 1983 م .
305. المدخل لدراسة الشريعة ، عبد الكريم زيدان ، ط1 ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1425 هـ – 2005 م .
306. المدخل لعلم تفسير كتاب الله ، أحمد بن محمد السمرقندي ت بعد الاربعمائة الهجرية ، ط1 ، دار القلم ، بيروت ، 1408 هـ – 1988 م .
307. مذاهب التفسير الإسلامي ، إجنتس جولد تسهير ، ترجمة عبد الحليم النجار ، مكتبة المثنى ، بغداد ، 1374 هـ – 1955 م .
308. المذاهب المعاصرة وموقف الاسلام منها ، عبد الرحمن عميرة ، دار الجيل ، بيروت ، 1426هـ – 2005م .
309. المذاهب والأفكار المعاصرة في التصور الإسلامي ، محمد الحسن ، ط4 ، دار البشير للثقافة والعلوم ، 1418 هـ – 1998 م .
310. المسألة الثقافية في الوطن العربي ، محمد عبد الجابري ، ط1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت .
311. المستشرقون والدراسات الإسلامية ، دريد عبد القادر نوري و آخرون ، ط1 ، دار ابن كثير ، جامعة الموصل ، 2008 م .
312. المستصفى من علم الأصول ، محمد بن محمد الغزالي ت505هـ، تحقيق محمد سليمان الأشقر ، ط1 ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1417 هـ – 1997 م .
313. مشكلة الاتحاد والتعالي في عقيدة الشيخ محي الدين ابن عربي ، الأخضر قويدري ، ط1 ، دار الزمان ، دمشق ، 2008م .

314. مصادر التشريع الإسلامي ومناهج الاستنباط ، محمد أديب الصـالح ، ط1 ، مكتبة العبيكان ، الرياض ، 1423 هـ – 2002 م .
315. المصالح المرسلة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي ، محمد أحمد بوركاب ، ط1 ، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث ، دبي ، 1423 هـ – 2002 م .
316. مصطلحات علم أصول الفقه ، خلف محمد المحمد ، ط1 ، مؤسسة الريان ، بيروت ، 1425 هـ – 2004 م .
317. المصطلح النقدي في كتب الاعجاز القرآني حتى نهاية القرن السابع الهجري ، ابراهيم محمد الحمداني ، ط1 ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، 2009م .
318. المعاني الثانية في الإسلوب القرآني ، فتحـي أحمـد عـامر ، منشـأة المعـارف ، الإسكندرية ، د.ت .
319. معايير التأويل والمتأولين للعامة والمقصرين والمجتهدين ، أبي عمرو الحسيني بـن عمر ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1421 هـ – 2000 م .
320. المعتزلة وأصول الحكم ، محمد عمارة ، المكتبة العالمية ، بغداد ، 1984 م .
321. المعتمد في أصول الفقه ، محمد بن علي البصري ت436هـ ، دار الكتب العلميـة ، بيروت ، د.ت .
322. معجم أسماء المستشرقين ، يحيى مراد، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيـروت ، 1425 هـ – 2004 م .
323. معجم ألفاظ القرآن الكريم ، مجمع اللغة العربية ، دار الشروق ، د.م ، د.ت .
324. معجم تراجم اعلام الفقهاء ، يحيى مـراد ، ط1 ، دار الكتـب العلميـة ، بيـروت ، 1425هـ – 2004م .
325. المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ، عبد المنعم الحفنـي ، ط3 ، مكتبـة مـدبولي ، القاهرة ، 2000م .
326. معجم علوم العربية ، محمد التونجي ، ط1 ، دار الجيل ، بيـروت ، 1424 هـ – 1987 م .
327. المعجم الفلسفي ، جميل صليبا ، ط2 ، ذوي القربن ، قم ، 1385 هـ .
328. معجم المصطلحات الحديثة ، سمير سـعيد حجـازي ، ط1 ، دار الكتـب العلميـة ، بيروت ، 2005 م .
329. المعجم المفصل في علوم البلاغة والبديع والبيان والمعاني ، إنعام فـوال عكـاوي ، ط3 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1427 هـ – 2006 م .
330. المعجم الوسيط ، أحمد حسن الزيات و آخرون ، المكتبة الإسلامية ، استانبول ، د.ت .

331. معركة الإسلام وأصول الحكم ، محمد عمارة ، ط2 ، دار الشروق ، القاهرة ، 1418هـ-1997م .
332. معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية ، مناع القطان ، ط1 ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، 1411 هـ - 1991 م .
333. المغني علي مختصر الخرقي ، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي ت620هـ ، ط2 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1424 هـ - 2004 م .
334. المغنى في أبواب العدل والتوحيد ، القاضي عبد الجبار ت415هـ : تحقيق مصطفى الشقا وآخرون ، القاهرة ، 1975 .
335. مغني المحتاج الى معرفة معاني ألفاظ المنهاج ، محمد بن الخطيب الشربيني ، ط1 ، دار المعرفة ، بيروت ، 1418 هـ – 1997 م .
336. مفاتيح علوم الحديث وطرق تخريجه ، محمد عثمان الخشت ، مكتبة القرآن ، القاهرة ، د.ت .
337. مفاهيم الألفاظ ودلالتها عند الأصوليين ، بشير مهدي الكبيسي ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1428 هـ - 2007 م .
338. مفتاح العلوم ، يوسف بن محمد السكاكي ت626هـ ، حققه عبد الحميد هنداوي ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1420 هـ – 2000 م .
339. مفحمات الأقران في مبهمات القرآن ، عبد الرحمن أبي بكر السيوطي ت911هـ ، حققه مصطفى ديب البغا ، مطبعة الصباح ، دمشق ، د.ت .
340. المفردات في غريب القرآن ، الحسين بن محمد الأصفهاني ت502هـ ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة ، بيروت ، د.ت .
341. المفسرون مدارسهم ومناهجهم ، فضل حسن عباس ، ط1 ، دار النفائس ، عمان ، 1427 هـ - 2007 م .
342. مفهوم الأيديولوجيا ، عبد الله العروي ، ط7 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، 2003 م .
343. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ، نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، 1991 م .
344. مقال بعنوان قراءة في الكتاب والقرآن قراءة معاصرة لمحمد شحرور بقلم غازي التوبة ، نقلاً عن شبكة الأنترنت :
http.www.al_omman.ovg1vz/web/indexphp/news/main17/www
nt =view

345. مقال بقلم طــارق حلــيم ، مجلــة البيــان ، العــدد العاشــر ، 1408هـــ-1988 م ، نقلاً عن شبكة الانترنيت : http//www.albayan-magazine.com
346. مقالات وبحوث حول الأستشراق والمستشرقين ، علي الحسني الندوي ، ط1 ، دار ابن كثير ، دمشق ، 1423 هـ - 2002 م .
347. مقدمة ابن خلدون ، عبد الرحمن بن خلدون ت1406م ، دار الهلال ، بيروت ، 1988 م .
348. مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث ، عثمان بن عبد الرحمن الشــهرزوري ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1416 هـ – 1995 م .
349. المكتفى في الوقف والابتدا ، لأبي عمرو الداني ت444هـ ، تحقيق جايد زيدان مخلف ، مطبعة وزارة الأوقاف والشؤون الدينية ، العراق ، 1403 هـ - 1983 م .
350. الملل والنحلل ، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، تحقيق محمد عبد القادر الفضــلي المكتبة العصرية ، بيروت ، 1423 هـ - 2003 م .
351. منار الهدى في بيان الوقف والأبتدا ، أحمد بن محمد الأشــموني ، ط2 ، دار الكتــب العلمية ، بيروت ، 1427 هـ - 2007 م .
352. مناقب ابن عربي ، ابراهيم عبد الله القارئ ، التراث العربي ، بيروت ، 1959 م .
353. مناهج التجديد ، طه جابر العلواني و آخرون ، ط1 ، دار الفكر ، دمشق ، 1421 هـ - 2000 م .
354. مناهج علم اللغة ، بريجيته بارتشت ، ترجمة سعيد حسن بحيــري ، ط1 ، مؤسســة المختار ، القاهرة ، 1425 هـ – 2004 م .
355. مناهج العرفان في علوم القرآن ، محمد عبد العظيم الزرقــاني ت1948م ، ط4 ، دار النفائس ، بيروت ، 1424 هـ - 2003 م .
356. منتهى السول في علم الأصول ، علي بن محمد الآمدي ت631هـ ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1424 هـ - 2003 م .
357. منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز ، محمد الأمين بن محمد الشــنقيطي ، حققه ، ابو حفص سامي بن العربي ، ط1 ، دار تراثية ، القاهرة ، 1414 هـ - 1993م .
358. من فقه الدولة في الاسلام ، يوسف القرضــاوي ، ط3 ، دار الشــروق ، القــاهرة ، 1422هـ- 2001م .
359. من فلسفات التأويل الى نظريات القراءة ، عبد الكريم شرفي ، ط1 ، الــدار العربيــة للعلوم ، بيروت ، 1428 هـ – 2007 م .

360. المنهاج الجديد في الفلسفة العربية ، عمر فروخ ، ط2 ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1981 م .
361. منهج الفن الإسلامي ، محمد قطب ، ط2 ، دار الشروق ، القاهرة ، 1427 هـ – 2006 م .
362. المواريث في الشريعة الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة ، محمد علي الصابوني ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، د.ت .
363. الموافقات في أصول الشريعة ، ابراهيم بن موسى الغرناطي ت790هـ ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1422 هـ – 2001 م .
364. موسوعة أعلام الفلسفة ، روني إيلي ، ترجمة : جورج نخل ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1412 هـ – 1992 م .
365. الموسوعة العربية الميسرة والموسعة ، ياسين صلاواتي ، ط1 ، مؤسسة التاريخ العربي ، بيروت ، 1422هـ–2001م .
366. موسوعة علم النفس والتحليل النفسي ، عبد المنعم الحفني ، ط4 ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، 1994م .
367. موسوعة الرد على المذاهب الفقهية المعاصرة ، علي بن نايف الشحود ، نقلاً عن المكتبة الالكترونية الشاملة .
368. موسوعة الفقه الإسلامي المعاصر ، عبد الحليم عويس و آخرون ، ط1 ، دار الوفاء ، 1426 هـ – 2005 م .
369. الموسوعة الفقهية ، ط1 ، ذات السلاسل ، الكويت ، 1404 هـ – 1983 م .
370. موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، عبد المنعم الحفني ، ط2 ، مكتبة مدبولي ، د.م ، 1999م .
371. الموسوعة الفلسفية ، روزنتال ويودين ، ترجمة : سمير كرم ، دار الطليعة ، بيروت ، د.ت .
372. الموسوعة الفلسفية ، عبد المنعم الحفني ، دار المعارف ، سوسة ، د.ت .
373. الموسوعة الفلسفية العربية ، معن زيادة ، ط1 ، معهد الإنماء العربي ، د.م ، 1988م
374. موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي ، علي أحمد السالوس ، ط10 ، دار الثقافة ، قطر ، 1426 هـ – 2006 م .
375. موسوعة المستشرقين ، عبد الرحمن بدوي ، ط4 ، دار الفارس ، عمان ، 2003م .
376. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب الفكرية المعاصرة ، مانع بن حماد الجهيني ، ط2 ، الندوة العالمية للشباب الإسلامي ، د.م ، د.ت .

377. موقـــــع مجلــــة الدســـــتور علـــــى شـــــبكة الانترنـــــت : http:dostor.org/arlindex.php?option.
378. الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم ، محمد بن أحمد النحاس ، ط1 ، الدار النموذجية ، بيروت ، 1424 هـ - 2003 م .
379. الناسخ والمنسوخ في الكتاب والسنة ، أبو عبيد القاسم بن سلام ، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1427 هـ - 2006 م .
380. نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، محمد عابد الجابري ، ط1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2006 م .
381. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، علي سامي النشار ، ط7 ، دار المعارف ، القاهرة ، 1977 م .
382. النشر في القراءات العشر ، محمد بن محمد الجزري ت833هـ ، ط3 ، دار الكتــب العلمية ، بيروت ، 1427 هـ - 2006 م .
383. النص القرآني من الجملة الى العالم ، وليد منيــر ، ط1 ، المعهــد العـــالمي للفكــر الإسلامي ، القاهرة ، 1418 هـ - 1997 م .
384. النص اللغوي بين السبب والمسبب دراسة تطبيقية ، نهاد فلــيح العـــاني ، ط1 ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، 2007 م .
385. النص والسلطة والحقيقة ، نصر حامد أبو زيد ، ط4 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 2000 م .
386. نظام الإسلام ، أمير عبد العزيز ، ط1 ، دار ابن الجوزي ، مصــر ، 1426هـ- 2005م .
387. نظام الحكم في الإسلام ، عارف خليل أبــو عيــد ، ط1 ، دار النفــائس ، عمـــان ، 1416هـ-1999م .
388. نظام الحكم في الإسلام بأقلام فلاسفة النصارى ، عبد المتعال محمد الجبــري ، ط1 ، دار التوفيق النموذجية ، القاهرة ، 1404هـ-1984م .
389. نظام الخلافة في الفكر الإسلامي ، مصطفى حلمي ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1425هـ-2004م .
390. النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية ، منير حميــد البيـــاتي ، ط1 ، دار وائل ، عمان ، 2003م .
391. نظرية التصوير الفني عند سيد قطب ، صلاح عبــد الفتـــاح الخالــدي ، ط1 ، دار الفرقان ، عمان ، 1403 هـ - 1983 م .

392. نظرية السياق دراسة أصولية ، نجم الدين قادر كــريم الزنكــي ، ط1 ، دار الكتــب العلمية ، بيروت ، 1427 هــ – 2006 م .
393. نظرية القصد واثرها في إظهار المعنى والاعجاز القراني عند القاضي عبــد الجبــار المعتزلي ، ليلى عباس خميس ، مركز البحــوث والدراســات الاســلامية ، العــراق ، 1428هــ- 2007م .
394. نظرية المعنى في النقد العربي ، مصطفى ناصف ، ط2 ، دار الأندلس ، 1401 هــ – 1981 م .
395. نظرية النسخ في الشرائع السماوية ، شعبان محمد إســماعيل ، ط1 ، دار الســلام ، 1408 هــ – 1988 م .
396. نظرية النص ، حسين الخمري ، ط1 ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، 1428 هــ – 2007م .
397. النظرية النقدية ، ستيورات سيم ويورين فان ، ترجمة جمال الجزيري ، ط1 ، المجلس الاعلى للثقافة ، القاهر ، 2005م .
398. النظم الإسلامية ، منير حميد البياتي ، ط1 ، دار وائل ، عمان ، 2006م .
399. نفح الطيب في عقيدة أهل سنة الحبيب ، أحمد محمد الطيب ، د.م ، د.ت .
400. نقد الخطاب الديني ، نصر حامد أبو زيد ، ط3 ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، 1995 م .
401. نقد المعرفة عند المتصوفة ، ناجي حسين جودة ، رسالة ماجســتير ، كليــة الآداب ، جامعة بغداد ، 1408 هــ – 1988 م .
402. نهاية السول شرح منهاج الوصول في علم الأصول ، عبد الرحيم الأسنوي ت772هــ ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1420 هــ – 1999 م .
403. النهر الفائق شرح كنز الدقائق ، عبد الله بن أحمد النســفي ت710هـــ ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1422 هــ – 2002 م .
404. الهرمنيوطيقا او اســم الفلســفة الاخــر ، عبــد العزيــز العيــادي ، مجلــة اوراق فلســـفية ، العـــــدد العاشـــــر ، نقــــلاً عـــــن شـــــبكة الانترنـــــت : www.akhawia.com/archive/index.php/t-118265htm .
405. الهرمنيوطيقا المصطلح والمفهوم : منى طلبة ، مجلة اوراق فلسفية ، العدد العاشر ، نقلاً عن شبكة الانترنت :
www.akhawia.com/archive/index.php/t-118265htm .
406. الهرمنيوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي ، عبد الغني بارة ، ط1 ، الدار العربية للعلوم ، د.م ، 1429هــ – 2008م .

407. هكذا تكلم ابن عربي ، نصر حامد أبو زيد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 2002 م .
408. هيرش ، ترجم له الاستاذ عماد احمد عبد الرحيم ، نقلاً عن الموسوعة الحرة في شبكة الانترنيت : www.an.wikibad.org
409. الواضح في أصول الفقه ، ابن عقيل الحنبلي ، ط1 ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1999م .
410. الوجيز في أصول الفقه ، عبد الكريم زيدان ، ط7 ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1418 هـ - 1997 م .
411. الوسيط في فلسفة التاريخ ، هاشم يحيى الملاح ، دار ابن الأثير ، جامعة الموصل ، 1428هـ – 2007م .
412. وضح البرهان في مشكلات القرآن ، محمود بن أبي الحسن النيسابوري ت555هـ ، تحقيق صفوان عدنان داوودي ، ط1 ، دار القلم ، دمشق ، 1410 هـ – 1990 م .
413. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، أحمد بن محمد بن خلكان ت681هـ ، حققه يوسف علي الطويل ومريم قاسم الطويل ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1419 هـ – 1998 م .